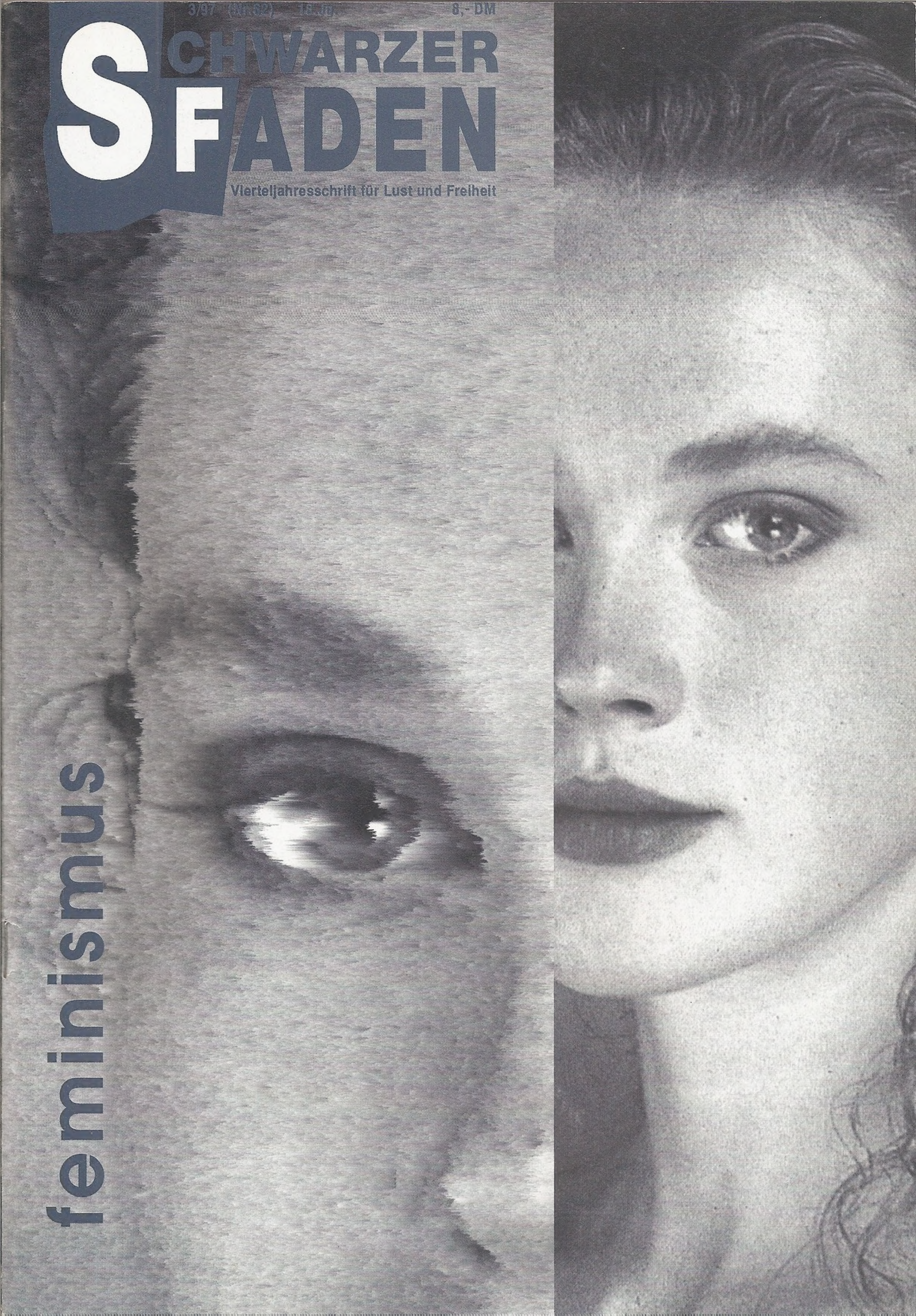

3/97 (Nr. 62) 18. Jg. 8,- DM
SCHWARZER FADEN
Vierteljahresschrift für Lust und Freiheit
feminismus

# Inhalt Nr. 3/97
# Sondernummer Feminismus II





....

***Redaktions- und Anzeigenschluß: SF-62(4/97): 20.10.97***

***Aufruf zum Wiederverkauf***
***Wir suchen verstärkt WiederverkäuferInnen allüberall!***
***Bereits ab 2 Exemplaren geben wir 30% Rabatt.***
***Bitte meldet Euch!***


***Impressum:***

Redaktions- & ABOadresse:
**Schwarzer Faden, PF 1159**
**D-71117 Grafenau**
**Tel. 07033-44273, Fax 07033-45264**
**Einzelpreis: 8.-DM**
**ABO (5 Nrn.): 35.-DM**
**Postgiro Stuttgart: Kto. W. Haug,**
**Ktonr. 57463-703, BLZ 600 100 70**
**Erscheinungsweise: 5 x jährlich**
**Auflage: 3000**
Herausgeber:
Trotzdem-Verlag/W. Haug, Grafenau
ISSN: 0722-8988, ZIS-Nr. 701

Namentlich gekennzeichnete Beiträge stehen unter der Verantwortlichkeit der VerfasserInnen und geben nicht die Meinung des Herausgebers oder des presserechtlich Verantwortlichen wieder.
**Verlag, Satz & Vertrieb:** Trotzdem-Verlag, Grafenau
**Druck & Weiterverarbeitung:** Druckcooperative, Karlsruhe
Das **Redaktionskollektiv** entscheidet über Inhalt und Form der Zeitschrift. Ein Anspruch auf Veröffentlichung besteht nicht. Der Abdruck erfolgt honorarfrei. *anti-copyright:* Nachdruck von Texten ist unter Angabe der Quelle und Zusendung eines Belegexemplars ausdrücklich erwünscht.
**Mitarbeit:** Der SF versucht eine Mischung aus aktuellen politischen Ereignissen, Internationalismus, Aktualisierung libertärer Theorie, Aufarbeitung freiheitlicher Geschichte und einer Kultur- und Medienkritik von unten. Eingesandte Artikel, Photos, Graphiken etc. sind erwünscht!
**Technologie:** Wir wünschen uns die Artikel auf 3 1/2-Zoll-Disketten. Am besten im Textverarbeitungsprogramm Word od. Word-Windows auf MAC- oder DOS-Basis.
**Auslieferung an den Buchhandel:**
BRD: Trotzdem-Verlag, Grafenau
Österreich: Buchhandl. Stonehenge, Wien
Schweiz: Anares, Bern
**Anzeigenpreise (zzgl. 15% MWST):**

| | |
|---|---|
| Kleinanzeige: | 40.- DM |
| halbe Spalte (5,4x 13,5cm): | 150.- DM |
| ganze Spalte (5,4x27 cm): | 300.- DM |
| 1/4-Seite (8,5x 13 cm): | 250.- DM |
| 1/2-A-4-Seite: | 450.- DM |
| 1 A-4-Seite: | 1000.- DM |
| **neu: Beilagen** | **400.- DM** |

Dauerkunden erhalten 30% Rabatt!

# "Wirklichkeit wächst allein aus Verwirklichung."

-

*Eine Einführung in die vielfältigen Beziehungen zwischen Anarchismus und Feminismus*

*von SF-Redaktion*

Liberale Feministinnen versuchen die Gleichberechtigung der Frauen zu erreichen, indem sie bestehende Machtstrukturen zu verändern versuchen. Ihr Ziel ist es, Benachteiligungen abzuschaffen, gegebenenfalls auch über den Weg von Gesetzesinitiativen. Dabei wollen sie die Grundstrukturen der Gesellschaft nicht verändern sondern den gleichberechtigten Zugang zu den Machtquellen und Machtinstanzen für Frauen absichern. "Feminismus in der Mid-Life-Crisis", betitelte Steffi Engert ihren einleitenden Beitrag für die 24. Ausgabe der *beiträge zur feministischen theorie und praxis*. "20 Jahre 'neue' Frauenbewegung - und kein Grund zum Feiern ... Nichts von unseren Zielen ist bisher in nennenswertem Umfang in der Gesellschaft verwirklicht.... Feminismus (strahlt) nach außen nur noch wenig von jenem Charisma aus, das Frauen einfach anlockt ...",[1] muß sie feststellen und kommt zu der Frage: "Inwiefern haben wir, ohne es zu wollen, Tendenzen aufgeholfen, die sich nun gegen uns kehren?"[2] Benannt werden dann gleich mehrere: das gescheiterte feministische Experiment mit den Grünen[3], die Beliebigkeit der Begriffe z.B. von der weiblichen Selbstbestimmung[4], was u.a. sowohl die Forcierung weiblicher Erwerbstätigkeit miteinschloß wie die neue "Mütterpolitik", die Veränderung der Bedeutung von Einrichtungen der Frauenbewegung wie den Frauenzentren - weg vom Ort der 'Selbsterfahrung', der Kontroverse und Koordination hin zu Beratungszentren mit sozialarbeiterischer Tendenz[5], kurz zu Institutionen. Schließlich kommt Steffi Engert zur Frage nach dem eigentlichen Inhalt des Feminismus, der sich zwischen den beiden Polen "Gleichberechtigung" - d.h. dem "Abbau aller Diskriminierung und der geschlechtshierarchischen Arbeitsteilung"[6] - und "Emanzipation" - als der feministischen Revolutionierung der Gesellschaft bewegt. Sie plädiert für die Neubesetzung des zweiten Poles, die radikale feministische Utopie von einer "emanzipierten, sozial gerechten, ökologischen Gesellschaft": Feministische Ethik ziele "auf völlige Herrschaftslosigkeit, sozial verantwortliche, individuelle Autonomie, Vielfalt und Offenheit in der gesellschaftlichen, globalen, wenn nicht sogar kosmischen Einheit und des verantwortlichen Umgangs mit dem Leben in allen seinen Phasen und Erscheinungsformen."[7]

Damit begibt sie sich in die Nähe anarchistischer und anarchafeministischer Positionen - wir nehmen an unbewußt. Denn anarchistische Ansätze wurden vom bundesdeutschen Feminismus bisher kaum wahrgenommen. Entweder sind sie gar nicht bekannt oder sie werden theoretisch nicht ernst genommen. Im Bereich der Frauenforschung dominieren nach wie vor Kritische Theorie und Marxismus - auch wenn dessen Blindheit für den Bereich der gesellschaftlichen Arbeit in der weiblichen Sphäre der Reproduktion inzwischen aufgedeckt wurde.[8]

Die anarchistische Bewegung hatte dagegen in ihrer Geschichte zur sogenannten "Frauenfrage" wichtige Impulse beizutragen.

## Der Anarchismus und die Frauenfrage

"Die Frau ist ein freies und vernunftbegabtes Wesen und als solches verantwortlich für ihre Handlungen, ebenso wie der Mann. Folglich ist es unumgänglich, ihr die Voraussetzungen zur Freiheit zu verschaffen, damit sie sich ihren Fähigkeiten gemäß entfalten kann."[9]

Diese Sätze finden sich in einem Antrag, den Mitarbeiterinnen des "Katalanischen Kulturhauses der Arbeiterklasse", Barcelona auf dem anarchistischen Kongress in Zaragoza 1872 einbrachten. Sie formulierten damit sowohl die anarchistische Überzeugung von der grundsätzlichen Gleichwertigkeit aller Menschen - Männern wie Frauen - wie auch die revolutionäre Utopie der Freiheit *aller*, als Voraussetzung für die volle Entwicklung ihres Menschseins. **Mann und Frau werden als soziale Rollen erkannt und nicht als biologische Wesensbestimmungen gesehen.** Sie sind somit veränderbar. Wenn die sozialen, ökonomischen und politischen Bedingungen der Gesellschaft in Richtung auf die Utopie der Freiheit geändert werden, werden auch die Frauen aus den ihnen zugewiesenen unterdrückten Lebensbereichen ausbrechen und ihr eigenes Selbstverständnis völlig neu definieren. Demzufolge sind sie Teil der anarchistischen Utopie und sollen sich am Kampf zur Umgestaltung der Gesellschaft beteiligen. Ihre Forderungen, ihre Lebensverhältnisse sollen ebenso ernst genommen werden, wie die der Männer, die traditionell im Vordergrund aller historischen politischen Bewegungen standen.

So befassen sich alle anarchistischen Theoretiker - von Bakunin und Kropotkin bis zu Erich Mühsam - explizit mit dem traditionellen weiblichen Lebenszusammenhang in der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft: der autoritären vaterrechtlichen Familie. Ihr Blick umfaßt die Beziehungen zwischen den Geschlechtern, die Hausarbeit, die Versorgung und Erziehung der Kinder.

**Bakunin** fordert die soziale Verantwortung für die Mutterschaft[10], die Abschaffung der Ehe und des damit verbundenen Erbrechts. Dagegen setzt er eine freie Beziehung zwischen Mann und Frau, getragen von der freien Liebe und nicht von ökonomischen Beweggründen, in der keiner den anderen unterdrücken soll, und die auch wieder getrennt werden kann, wobei die soziale Verantwortung für die Kinder bei der Gemeinschaft liegt. Dieses Modell umfaßt auch die Freiheit der Kinder: sie "gehören weder ihren Eltern, noch der Gesellschaft, sie gehören sich selbst und ihrer zukünftigen Freiheit (...)".[11]

**Kropotkin** entwirft in *"Die Eroberung des Brotes"* eine umfassende

revolutionäre gesellschaftliche Utopie, in der er den vorgefundenen hierarchischen Institutionen konkrete freiheitliche Modelle entgegensetzt. Dabei berücksichtigt er auch den Lebens- und Arbeitsbereich der Frau. Durch Maschinen und die gemeinschaftliche Organisierung der Hausarbeit soll sie von der immer wiederkehrenden Reproduktionsarbeit befreit werden. Das hätte zur Folge, daß die familiären Kleinhaushalte, z.B. durch gemeinschaftliches Kochen und Waschen, aufgelöst würden.[12] In der frei werdenden Zeit sollen die Frauen gleichberechtigt am gesellschaftlichen Leben teilnehmen und sich der Erziehung der Kinder widmen können. Die Forderung nach der gleichen Verantwortlichkeit der Männer für die Reproduktion fehlt bei Kropotkin allerdings noch. Er beläßt die Frau in der ihr zugeteilten "weiblichen" Sphäre. **Ariane Gransac** hat das in ihrem Beitrag *"Der Anarchafeminismus und die Gemeinschaftsküche Kropotkins"* auf dem internationalen anarchafeministischen Treffen vom 30.10.-1.11.87 in Lyon[13] damit erklärt, daß Kropotkin, obwohl er um die kulturelle Bedingtheit unserer Sicht der Welt weiß, dennoch selbst auch darin befangen bleibt, weil sie uns daran hindert, "uns eine völlig andere Gesellschaft vorzustellen"[14] Gerade die konkrete Umsetzung der abstrakten prinzipiellen Utopie von Freiheit, Gleichheit und Solidarität bleibt von der uns umgebenden hierarchischen und sexistischen Kultur geprägt.

Das zeigt sich besonders bei **Proudhon,** der ganz seiner patriarchalischen Zeitstimmung verhaftet blieb, und für das Bestreben der Frauen, aus ihren vorgegebenen Rollen auszubrechen, keinerlei Verständnis zeigte. Er befürwortet eine besondere Sphäre von bürgerlicher Familie, die zu gründen jedem Mann möglich sein müsse[15], und einen Haushalt, in dem eigene, von der übrigen Gesellschaft verschiedene Regeln gelten.[16] Hier sei der Ort der Frau, an dem sie ihre Erfüllung finden werde, weil es ihrem Geschlechtsinstinkt entspreche. Proudhon ordnet - ganz im patriachalischen Denken befangen - der Frau das "Gefühl" zu und spricht ihr den Verstand ab. Er entdeckt dabei keinen Widerspruch zu seinen Forderungen nach Freiheit, weil die Frau in ihrem Bereich ja ebenso frei schalten und walten könne, wie der Mann, dessen "eigentliche Aufgabe ... die Leitung der Produktion und des Austausches" sei.[17] Ihre physische und geistige Entwicklung sei dem Manne unterlegen, daher siedelt er die Frau irgendwo zwischen Menschen = Männerwelt und den Tieren an.[18] Die Emanzipierten seiner Zeit bekämpft er sogar, bedrohen sie doch den Bestand der Familie. 1875 - posthum - erscheint die Schmähschrift *"La Pornocratie Ou Les Femmes Dans Les Temps Modernes"*[19]. "Lieber die Frau unter Schloß und Riegel, als emanzipiert."[20], findet sich dort. Er spricht dem Mann die absolute Verfügungsgewalt zu, inklusive das Recht auf Vergewaltigung, welche die Frau unter manchen Umständen durchaus nicht verabscheue.[21] Sein Privatleben entspricht vollkommen seinen Überzeugungen. Er heiratet "eine einfache Person, ohne Vermögen, aber von strenger Sittenreinheit und vollkommener Ergebenheit,...Ich habe diese Ehe mit Vorbedacht geschlossen, ohne Leidenschaft, um Familienvater zu werden, um inmitten des Sturmes, in den ich mich gestürzt sehe, zu Hause ein Bild mütterlicher Einfachheit und Bescheidenheit zu haben."[22]

Proudhons Äußerungen mögen in ihrer Gehässigkeit in der anarchistischen Bewegung vielleicht eine Ausnahme sein. Die Tendenz, das 'andere Geschlecht' theoretisch nur dort wahrzunehmen, wo das eigene - männliche - Privatleben betroffen wird, ist jedoch durchgängig. Radikale Positionen, wie die von **Erich Mühsam**, daß der Weg zur Anarchie nur über anarchistisches Verhalten führe - "Denn Wirklichkeit wächst allein aus Verwirklichung."[23] - finden ihre Umsetzung vor allem in den intellektuellen und künstlerischen Kreisen der Boheme. In den anarchosyndikalistischen Organisationen dagegen wird, sieht mensch von der anarchosyndikalistischen Jugend einmal ab, die Familie - als wichtigste Erziehungsinstanz - und in der Folge auch die tradierte Rolle der Frau als Hausfrau und Mutter meist weiterhin hochgehalten, weil sie dem 'Wesen' und der 'Natur' der Frau entspreche.[24]

Die Trennung zwischen 'öffentlich' und 'privat' und die Behauptung des 'Öffentlichen' als männlicher Sphäre wird auch in der anarchosyndikalistischen Praxis aufrechterhalten. Dies erklärt sich z.T. auch aus den syndikalistischen Organisationsprinzipien selbst, nämlich entsprechend der Industriezweige, in denen vor allem Männer arbeiten. Die herrschende geschlechtsspezifische Arbeitsteilung wird kaum in Frage gestellt.[25]

Gegenstand anarchosyndikalistischer Frauenpolitik ist - im Gegensatz zu anderen proletarischen Organisationen - "die Mobilisierung der Hausfrauen und Mütter"[26] und nur am Rande die Situation der Lohnarbeiterinnen. Der Lohnarbeit im allgemeinen und derjenigen der Frau im besonderen wurde ... jeder emanzipatorische Wert abgesprochen, da sie ein Zwangssystem sei, in dem sich der Mensch niemals schöpferisch entfalten ... könne."[27] Deshalb bedeute sie für die Frau keinen Fortschritt. Die finanzielle und damit existentielle Abhängigkeit der Hausfrau von ihrem Mann und deren Auswirkungen auf ihr Selbstbewußtsein wurden dabei nicht thematisiert.

1921 wurde nach heftigen internen Kontroversen der Syndikalistische Frauenbund der FAUD gegründet. Zu den Aktivitäten gehörten das Engagement für Freie Schulen, Kindergruppen, gegenseitige Hilfe bei Krankheiten, Sexualaufklärung und die Diskussion um den Gebärstreik als weibliche Kampfform gegen das Elend der proletarischen Familie und den Krieg.

Organe für die überregionale Diskussion waren neben der monatlichen Beilage des *Syndikalist* **"Der Frauenbund"**, die monatliche Zeitung **"Die Schaffende Frau"** von **Aimée Köster** und die Wochenendbeilage der Düsseldorfer Zeitung **"Die Schöpfung"**. "Die Schaffende Frau" versuchte, mit einer Modebeilage ein Gegenstück zu den bürgerlichen Frauenzeitungen zu sein und nicht nur anarchosyndikalistische sondern alle fortschrittlich gesinnten Frauen anzusprechen. Die wichtigste Autorin neben A. Köster war **Milly Witkop-Rocker.**



Die örtlichen Bünde trafen sich regelmäßig zu Gruppenabenden, auf denen einerseits die theoretische Schulung der Frauen im Vordergrund stand, aber auch Probleme wie Empfängnisverhütung, Kindererziehung etc. besprochen wurden. Manche Gruppen organisierten gemeinsame Waschtage und Flickabende, um dem Zeitproblem der interessierten Frauen zu begegnen. Zur Entlastung der Hausfrauen wurde das Modell des "Einküchenhauses" propagiert. Dabei sollten die einzelnen Haushalte zwar weiterhin in Familien zusammenleben können, Arbeiten wie Kochen, Waschen, Putzen jedoch von eigens dazu angestellten Frauen erledigt werden.

Ebenso wichtig erschienen Verbrauchergenossenschaften. Sie fügten sich in die anarchosyndikalistische Vorstellung von der Regelung des Konsums durch die Arbeiterbörsen ein.[28]

Interessant ist auch der Apell an die Frauen als Käuferinnen, mit der Waffe des Boykotts ganz bestimmter Waren ihren Anteil zu den sozialen und politischen Kämpfen der Männer beizutragen, z.B. bei Streiks in bestimmten Industriebranchen.[29] Die Idee des Konsumboykotts ist durch Beiträge von **Veronika Bennholdt-Thomsen** und **Maria Mies** in der neueren feministischen Diskussion erneut zum Thema geworden.[30] In der These vom Konsumboykott als Möglichkeit jeder einzelnen Frau, ihren Protest gegen die kapitalistische Warenproduktion zielgerichtet umsetzen zu können, steckt jedoch eine entscheidende Gefahr: Aus einer ursprünglich organisierten politischen Aktion kann sehr leicht eine rein individuelle werden. Dann degeneriert diese Aktionsform jedoch zu einer Frage des Geldes und des alternativen Konsums - ob frau sich z.B. die teuren Bioprodukte leisten kann oder nicht. Das System der Warenproduktion wird dadurch, auch wenn der Boykott - wie Maria Mies fordert - zum Aufbau einer weiblichen Subsistenzproduktion führen soll,[31] nicht in Frage gestellt und hat für Frauen, die aus ihrer traditionellen Rolle als Hausfrauen ausbrechen wollen, keine Attraktivität.



Ein weiterer Schwerpunkt anarchosyndikalistischer Frauenpolitik war die Geburtenkontrolle. Als Mittel dazu wurden Sexualaufklärung und freier Zugang zu Verhütungsmitteln propagiert. Die FAUD trat auch für die vollständige Abschaffung des § 218 und das völlige Selbstbestimmungsrecht der Frauen über ihren Körper ein. Massenhaft von den Arbeiterfrauen durchgeführt, sollten die Aktionen zur Geburtenregelung den Charakter eines "Gebärstreiks" bekommen, mit dem sowohl Kapitalismus wie Militarismus entscheidend zu treffen wären, weil ihnen die "Menschenware" entzogen würde.[32] Der Gebärstreik sei für die Arbeiterfrau sowohl "Kulturhebel", weil er sie von der "Rolle einer gewöhnlichen Gebärmaschine" befreie,[33] wie antimilitaristische Waffe. Auch hier ist zu betonen, daß der Akzent auf der kollektiven Aktion liegt, so daß der Gebärstreik nicht den Charakter einer privaten Entscheidung für oder gegen Kinder einnehmen kann.

Die Hinwendung der anarchosyndikalistischen Frauenpolitik zur Reproduktionssphäre zog mit ihren zahlreichen praktischen Vorschlägen die vernachlässigten Lebensbedingungen der Hausfrauen auf die Ebene der Politik. Dabei wurden die traditionellen Geschlechterrollen aber nicht infragegestellt sondern positiv zu wenden versucht: auch die Frau müsse ihren ganz besonderen und wichtigen Beitrag leisten. Dies bedeutete zwar gegenüber den anderen linken Organisationen der Weimarer Republik einen offensichtlichen Fortschritt, weil hier die tatsächlichen Lebensbedingungen der Mehrheit der Frauen und ihre Bedeutung in der Gesamtgesellschaft angesprochen werden, - an der geschlechtsspezifischen Zuordnung änderte sich jedoch nichts. Als die Frauen konsequenterweise an einer Stelle über diese geschlechtsspezifischen Zuordnungen hinausgehen und die Hausfrauentätigkeit der Erwerbsarbeit gleichstellen wollten, um als eigenständige Sektion der FAUD anerkannt zu werden, stießen sie bei vielen Männern auf heftigen Widerspruch, der sich 1926 in Leserbriefen im *Syndikalist* entlud und mitverantwortlich für die Auflösung der "separatistischen" Organisation des Frauenbunds wurde.



## Anarchistinnen

Während für die männlichen Genossen das vorrangige Ziel von Frauenpolitik stets die Rekrutierung von Frauen für die gemeinsame Sache war, ging es den Frauen in der anarchistischen Bewegung um ihre ganz konkrete Emanzipation. Das bedeutete sowohl die Thematisierung und Veränderung der weiblichen Lebensbedingungen wie auch die Verankerung ihrer Forderungen in der Bewegung oder auch die Abgrenzung von der bürgerlichen Frauenbewegung.

**Emma Goldman**, die sicherlich bekannteste Anarchistin, polemisierte

z.B.: "Es ist heute für die Frau notwendig geworden, sich von der Emanzipation zu emanzipieren, will sie wirklich frei sein."[34] Die feministische Bewegung habe das Los der Frauen durch ihre Leitbilder nur noch schwerer gemacht, weil sie den Frauen zusätzlich zu ihrer Ausbeutung in Haushalt und Ehe auch noch die Ausbeutung in der Industrie aufbürde, und das Ganze als "Unabhängigkeit" preise.[35] Mit der feministischen Vorstellung vom "Dualismus der Geschlechter oder daß Mann und Frau Vertreter zweier feindlicher Lager seien"[36], sei es unmöglich, neue Beziehungen zwischen den Geschlechtern zu stiften, die eine erfüllte Liebe beinhalten. "Die Forderung nach gleichen Rechten ist gerecht und fair; letztendlich ist jedoch das wichtigste Recht das Recht auf Liebe und darauf, geliebt zu werden."[37] Die wahre Emanzipation beginne deshalb" weder an der Wahlurne noch in den Gerichten" sondern "im Herzen der Frau".[38] Das Leitbild der sog.'Emanzipierten' liefe jedoch auf eine "bornierte und puritanische" Verbannung des Mannes als "Störenfried und zwielichtige(m) Charakter aus ihrem Gefühlsleben"[39] hinaus und beschere nur neue Beschränkungen und Einsamkeit, behindere also die Entfaltung ihrer Persönlichkeit.

Emma Goldman stand selbst in der Spannung zwischen dem Einsatz für die 'Sache' und ihren persönlichen Glücksvorstellungen. Sie opferte ihren Kinderwunsch und ordnete auch ihr Liebesleben der Arbeit für die Bewegung unter.[40] Gezwungenermaßen, denn sie wurde an den männlichen Leitbildern gemessen. Während den Männern aber ein 'Privatleben' zugestanden wurde, gerieten die Frauen, sobald sie Gefühle zeigten, in die Gefahr, als 'Weibchen' oder 'Hure' zu gelten. Emma Goldman beanspruchte die Rechte der Männer auch für die Frauen, also auch das Recht auf freie weibliche Sexualität.

Einer ihrer Hauptangriffspunkte war die Verlogenheit der bürgerlichen Sexualmoral, die die Sexualität der Frau unterdrücke: "der unverheirateten Frau wird vollständige sexuelle Abstinenz auferlegt, bei Strafe für unmoralisch oder 'gefallen' zu gelten, und mit dem Resultat von Nervenkrankheiten...".[41] Sie verurteilt die Ehe als "Kaufvertrag" und propagiert die 'Freie Liebe'.[42] Zur Prostitution vertritt sie eine differenzierte Meinung - es sei "nur eine Frage von Nuancen", ob sich eine Frau "nun einem Mann,... verkauft oder aber vielen Männern."[43] Sie verurteilt nicht die Prostituierten sondern die Männer, die sich ihrer bedienen.

Die **Agrupacion Mujeres Libres** wurde 1936 als autonome Organisation neben der CNT gegründet, um der offensichtlichen Unfähigkeit der männlichen Genossen zur gleichberechtigten Zusammenarbeit zu begegnen. Aus dem ursprünglichen Ziel, Frauen für die libertäre Bewegung zu gewinnen und ihnen durch Bildungsmaßnahmen dazu zu verhelfen," einen neuen, selbstbewußten Platz in der Gemeinschaft derer einzunehmen, die für die revolutionäre Veränderung kämpften"[44], wurde mit dem Franco-Putsch und der revolutionären Verteidigung der Republik der Versuch, die spontane Beteiligung Zehntausender von Frauen sinnvoll zu organisieren. Dabei sollten sie "bei allem Enthusiasmus für die Befreiung aller, nicht ihre eigene Befreiung als Frauen aus den Augen (...) verlieren. In den Kämpfen des Alltags sollte immer etwas von der Utopie durchscheinen können."[45] Für die Frauen sollte "ihre" Revolution nicht erst "danach" kommen. Durch die Förderung technischer Fertigkeiten, Berufsausbildung, kulturelle und politische Bildung versuchten sie, den Aufbruch der spanischen Frauen aus der von Katholizismus und Machismo geprägten Familie dauerhaft zu machen. Ihrer Überzeugung nach war die Kraft der Revolution nur so stark, wie sie in den Menschen und ihrem Alltag lebendig blieb. Sie gründeten sog. "Liberatorios de Prostitutiòn", um dem signifikanten Problem der Prostitution zu begegnen. Denn nach dem Sturz des Bürgertums standen besonders viele Frauen stellungslos buchstäblich "auf der Straße". Den ehemaligen Prostituierten sollte durch geeignete Ausbildungsmaßnahmen, "die Voraussetzung für eine ökonomische Unabhängigkeit vermittelt werden ..."[46]

Als proletarische Frauenorganisation vertraten sie das gesellschaftliche Recht der Frauen auf Arbeit, die ihnen "die ökonomische Grundlage" verschaffen sollte, "um aus ihrer minderwertigen Abhängigkeitsstellung herauszufinden zu dem Bewußtsein einer freien Persönlichkeit".[47]



So galt ihr Angriff der spanischen Familie, als dem 'Gefängnis der Frauen'. Die soziale Revolution sollte auch die Ebene des Alltags, des Denkens , der Beziehungen erreichen.Trotz aller Propaganda für die 'Freie Liebe' seitens der anarchistischen Organisationen war die Familie in der revolutionären Praxis aber noch sehr präsent. Das zeigte sich besonders bei dem frauendiskriminierenden System des sog."Familienlohns", bei dem die männlichen Familienmitglieder höher veranschlagt wurden als die im Haushalt arbeitenden Frauen.[48] Die Mujeres Libres griffen auch die sog. "Freien Ehen" an, die bei den Milizen oder in den Syndikaten geschlossen wurden. Dabei wurde zwar auf den traditionellen Segen von Staat und Kirche verzichtet, nicht aber auf das Prinzip der öffentlichen Sanktionierung einer Liebesbeziehung. "Wenn die Revolution die Veränderung von Gewohnheiten ist, dann beginnen wir auch hier."[49]

Ihr autonomer Status in der CNT war nicht unangefochten. Immer wieder mussten sie sich gegen den Spaltungsvorwurf verwahren. Leitende Funktionen in der CNT wurden ihnen verweigert. Federica Montseny, die als Ausnahmefrau von der CNT auf einen Ministerposten gehoben wurde und z.B. die Straffreiheit für Abtreibung durchsetzte, war nicht bei den Mujeres Libres zu Hause. Je mehr im Laufe des Krieges die angeblichen Erfordernisse der Front Priorität gewannen, wurden die Frauen aus den Milizen verdrängt und nur noch funktional eingesetzt, d.h. in der Regel entsprechend der traditionellen Frauenrolle - als Zubringerinnen, in der Lazaretten, in der Nachhut.

Das Scheitern der Mujeres Libres fällt mit dem Zusammenbruch der sozialen Revolution zusammen, die - u.a. auch



von der Leitung der CNT - taktischen Erwägungen in den Auseinandersetzungen im republikanischen Lager geopfert wird.[50]

## Anarchafeministinnen

Der Begriff des Anarchafeminismus kommt ursprünglich aus US-amerikanischen feministischen Diskussionen und wurde Mitte der 70er Jahre durch die Übersetzung von Beiträgen von **Peggy Kornegger** und **Carol Ehrlich** auch in der BRD bekannt. Radikale Feministinnen waren bei der Suche nach einem Gerüst für die feministische Revolutionierung der Gesellschaft auf die Prinzipien des kommunistischen Anarchismus im Sinne Kropotkins gestoßen.[51] Sie meinten, hier im wesentlichen ihre eigenen Ansätze wieder zu finden. So kamen sie zu den Thesen von der wechselseitigen Ergänzung und Entsprechung von Anarchismus und Feminismus, was vor allem daraus deutlich werde, daß beide Bewegungen nicht-hierarchische Beziehungen bevorzugten und kleine Gruppen, sowie in der Lage seien "aus der Kraft der Massen einen Nutzen zu ziehen". Während der Anarchismus dem Feminismus "ein klares Verständnis von Hierarchie und Autorität" liefere, habe der Feminismus die Verquickung aller Arten von Unterdrückung erkannt und biete "den anarchistischen Männern Aufschluß über ihr maskulines Erbe".[52]

Rezipiert wurden diese Thesen weniger in der feministischen Bewegung als in der zu diesem Zeitpunkt noch zum größten Teil von Männern getragenen anarchistischen Bewegung. Schon das erklärt eine sofortige Akzentverschiebung bei der Rezeption: der Feminismus, und damit hoffentlich auch seine Vertreterinnen, wurde als genuin anarchistisch begriffen und so dem Anarchismus einzuverleiben versucht. Der Feminismus verlor dadurch manches von seiner bedrohlichen Infragestellung.

Auf dem Internationalen Anarchistischen Kongress in **Venedig 1984**, bei dem es auch zu mehreren Veranstaltungen zum Thema Anarchismus/Feminismus kam, wurde diese Tendenz darin deutlich, daß viele Rednerinnen betonten, nie Feministinnen im klassischen Sinne sondern immer vor allem Anarchistinnen gewesen zu sein, und daß die

anarchistische Bewegung die Kämpfe der Frauen schon vom Anspruch her umfasse. Das Problem, so schien es, läge in der persönlichen Haltung der Männer, wie sie sich zu den feministischen Forderungen stellen und ob sie sich quasi von selbst in ihren bevorteilten Positionen unwohl fühlen.[53] Insgesamt wurde deutlich, daß die anarchistische Bewegung sich noch viel zuwenig mit feministischen Diskussionen auseinandergesetzt hatte.

Auf dem bereits erwähnten Treffen in **Lyon** stand die Beziehung zwischen der "Ungleichheit der Geschlechter" und Hierarchie und Herrschaft in Kultur und Gesellschaft im Zentrum der Diskussion.[54] **Rosella di Leo** vom Mailänder **Centro Studi Libertari** vertritt die These, daß alle bekannten Gesellschaften differenzierte soziale Rollen kulturellen Ursprungs für Männer und Frauen ausgebildet haben, die negative, d.h. hierarchische, Bewertung dieses Unterschiedes jedoch mit der Institutionalisierung von Macht zu Herrschaftspositionen zusammenfällt.[55] Damit erteilt sie sowohl der Suche nach einem "ursprünglichen Matriarchat" eine Absage wie überhaupt jeglicher negativen Wertung des Unterschiedes zwischen den Geschlechtern, also auch einer feministischen mit umgekehrten Vorzeichen. Statt dessen gehe es darum, eine Kultur möglichst zahlreicher, virtuoser Verschiedenheiten zu entwickeln, für Männer wie Frauen, und damit die hierarchische Bewertung und das Prinzip der Herrschaft zu eliminieren. Mit dieser Argumentation nahm Rosella di Leo den dekonstruktivistischen Ansatz **Christina Thürmer-Rohrs** (1987) vorweg. Der Dekonstruktivismus begreift z.B. Geschlecht als soziale Konstruktion von Unterschieden, konstruiert damit die Wirklichkeit nach diesen Unterschieden geordnet und mit Macht und Herrschaft verknüpft werden kann. Nicht die Unterschiede zwischen den Menschen sind deshalb das Problem sondern die Hierachien, die ihre Legitimation auf diese Unterschiede zu stützen versucht.

Auf dem Treffen in Lyon dominierte die Ansicht, Anarchismus und Feminismus seien unterschiedliche Bewegungen für eine komplexe anti-hierarchische Kultur. Es wurde bereits von einem "post-feministischen" Anarchismus gesprochen, "der die grundsätzlichen Erträge der feministischen Bewegung integriert, indem er in den zwischenmenschlichen Beziehungen die nichthierarchischen Beziehungen aufgreift."[56]

Der anarchafeministische Ansatz wurde deutlich als auf die feministische Bewegung bezogen formuliert. Ziel seien nicht anarchafeministische Organisationen sondern, sich an den entsprechenden Diskussionen und Kämpfen der feministischen Bewegung mit anarchistischer Tendenz kritisch zu beteiligen.

**Carol Ehrlich**, die Mitbegründerin des Anarchafeminismus, betont in diesem Sinne die Konvergenz von Feminismus und Anarchismus bzgl. des Politikverständnisses. Beide teilen den Grundsatz, daß das Private das Politische ist. Für beide kann es keine politische Aktion geben, die nicht in der Sphäre des scheinbar privaten Alltags verankert wäre. "People aren't free just because they are surviving, or even economically comfortable. They are free only when they have power over their own lives."[57] Ziel sei es, die Autonomie über das eigene Leben wieder zu erlangen. Ein Berufspolitikertum wird abgelehnt. Revolutionäre Praxis bedeute stets eine Revolutionierung des Alltags, die Etablierung von Alternativen. Im Bewußtsein , daß in einer hierarchischen Gesellschaft nur hierarchische Modelle gefördert werden, müsse besonders die antiautoritäre Bewegung sensibler für immanente Hierarchien in Denken und Organisierung werden. Die unterschwelligen Strukturen sein offenzulegen und durch sichtbare und diskutierbare zu ersetzen.

In ihren Vorschlägen zur anarchafeministischen Praxis macht Carol Ehrlich Anleihen bei den Situationisten. Ausdrücklich bezieht sie sich auf deren Theorien von der "Gesellschaft des Spektakels"[58] und fordert subversive Aktionen, 'Guerilla Taktik', die aus dem Rahmen programmierter Rebellion und den Klischees politischen Handelns ausbrechen. Solche Aktionen müssen provozieren und sind nicht zu vermarkten. Die Akteurinnen müssen sich der entfremdenden Wirkung des kapitalistischen Medienmarktes bewußt sein, der sie zu Zuschauerinnen ihrer selbst werden läßt. Nur mutige und spektakuläre Aktionen, die den Alltag neu erfinden, können diesen so thematisieren, daß den Menschen die Augen aufgehen. Für Frauen bedeute das vor allem, die gesellschaftlichen Klischees von "der Frau" zu durchbrechen, die vorgegebenen "Typen" abzulehnen, sich nicht festzulegen - auch nicht auf neue feministische Klischees. Ehrlichs Vorstellungen gehen also in Richtung einer Art 'feministischer Spaßguerilla'.



Den wohl aktuellsten und umfassendsten anarchafeministischen Ansatz stellen die Ausführungen von **Janet Biehl** zu ihrem Konzept eines "Sozialen Ökofeminismus" dar.[59] Ausgehend von der Kritik am Ökofeminismus, der den patriarchalen Rollenzuweisungen und Wertigkeiten verhaftet bleibt, fordert sie die Aufsprengung der geschlechtspezifischen Sphären des 'Privaten' und des 'Politischen' und ihre wechselseitige Durchdringung.

Der Ökofeminismus, wie ihn z.B. **Ynestra King** noch in Venedig in die anarchistische Diskussion eingebracht hat,[60] geht von einer besonderen Verantwortung und Befähigung der Frauen zur Rettung des bedrohten Lebens auf der Erde aus. Durch die besondere Verbindung zwischen Frau und Natur, die auf der gemeinsamen und parallelen Unterdrückung beruhe, seien Frauen geradezu prädestiniert, durch "ihre" weiblichen Werte und eine am "Leben" orientierte Moral, eine Wende herbeizuführen. Die Frau stehe als "Vermittlerin zwischen Natur und Kultur".[61] Zwar weiß auch Ynestra King um den kulturellen Ursprung dieser Konstruktion, doch will sie diese trotzdem benutzen. Frauen als Bewahrerinnen eines ursprünglichen Bewußtseins von z.B. Spiritualität und Magie könnten diese in die rational dominierte Politik einbringen und damit neue Lebenszusammenhänge anregen.

Janet Biehl nimmt von diesem Ansatz den ökologischen Teil auf, weist jedoch die immanenten patriarchalischen Rollenzuweisungen zurück. Ein patriarchalisches Konstrukt könne nicht für die Emanzipation instrumentalisiert werden. "Das 'Frau=Natur', ob es sich nun biologisch oder sozial herleitet, hat für Frauen, die sich von kulturellen Definitionen zu befreien suchen, eindeutig ein eher regressives Potential. "Für linke Frauen sollte es doch möglich sein, sich ohne die beständige Last des 'Frau = Natur' für die Befreiung sowohl von Frauen wie der Natur einzusetzen."[62]

Janet Biehl propagiert die "Ethik des Sorgens", die die gesellschaftliche Sphäre des Privaten kennzeichnet, auch für den politischen Bereich, aber nicht als alleiniges Prinzip. "Bei den anstehenden Entscheidungen im öffent-

lichen Bereich entstehen zwischen den Menschen unausweichlich Differenzen, die argumentativ geklärt werden müssen, rational und leidenschaftlich."[63] Daher sei die "Ethik der Rechte" (Gerechtigkeit, Menschenrechte) als Erbe der Aufklärung ebenso wichtig.

Auf der Basis eines libertären Kommunalismus, wie ihn Murray Bookchin vertritt,[64] sollen sich Öffentliches und Privates verzahnen. Durch eine "kommunalisierte Ökonomie", die den Menschen, Männern wie Frauen, beide - heute getrennten - Lebensbereiche eröffnet, soll sich das gesellschaftliche Zusammenleben vollständig neu gestalten. Wenn zwischen Arbeitsplatz und Lebensbereich keine großen Entfernungen mehr liegen, sei sowohl eine gemeinschaftliche Fürsorge für Alte und Kinder möglich wie auch das Heraustreten der Frauen aus dem privaten Bereich. Frauen und Männer könnten an allen Aspekten des gesellschaftlichen Lebens teilnehmen. Dies bedeute aber nicht nur einen Angriff auf die patriarchalischen Sozialcharaktere sondern auch auf Kapitalismus und Nationalstaat als Quellen von Herrschaft. Der soziale Ökofeminismus ziele deshalb auf eine Verzahnung mit der linksradikalen, anarchistischen Theorie und Bewegung. Die Befreiung der Frauen könne nur im Rahmen einer allgemeinen Befreiung der Gesellschaft erfolgen.

## Fazit

Die anarchistischen Beiträge zum Feminismus gehen von zwei Prämissen aus: der konkreten Veränderung der Lebenssituation von Frauen durch ihre eigene, direkte und selbstbestimmte Aktion und von der Vision einer Gesellschaft ohne Hierarchie und Herrschaft. Die Unterdrückung der Frau wird als Bestandteil der allgemeinen Unterdrückung gesehen und kann deshalb nicht isoliert angegangen werden. So wie die Sensibilisierung für Etatismen und Hierarchien in der feministischen Bewegung muß die Aufmerksamkeit der Anarchisten für Formen sexueller Herrschaft forciert werden. Dazu gehören ebenso die theoretische und praktische Hinwendung zur Sphäre des 'Alltags' und die Verabschiedung von einer abgehobenen Politik , die sich vor allem an den Themen orientiert, die das eigene linke Ghetto aufdrängt, wie auch offene Entwürfe von einem Leben zwischen Frauen, Männern und Kindern ohne Gewalt und Herrschaft. Wichtig wäre der Mut zum Experiment und das Ablehnen aller vorschnellen neuen Identifikationsmuster, die nur zu schnell zur einschränkenden Mode verkommen.

Die historische und praktische Aufarbeitung von Frauen- wie Männerrolle muß im Zusammenhang eines allgemeinen revolutionären Entwurfs vom gesellschaftlichen Leben stehen, um einerseits die realen Gewalt- und Machtverhältnisse zu erfassen und andererseits nicht als individuelle Persönlichkeitsveränderung im Rahmen neuer Kulte mißverstanden zu werden. Wenn das Ziel die volle gesellschaftliche Teilhabe aller Menschen ist, müssen so viele wie möglich an diesen Prozessen beteiligt werden und ihre eigenen Erfahrungen machen. Das Schlagwort von der "Politik in der 1.Person" hat für Anarchismus wie Feminismus nach wie vor zentrale Bedeutung. Jede Anbindung von politischen Forderungen an politische Parteien beflügelt den Ausverkauf der Utopie in halbherzigen Reformvorhaben. Emanzipation ist nie abgeschlossen, sie bleibt eine persönliche Haltung, die von einem sozialen Beziehungsgeflecht ausgeht und wieder in dieses hineinwirkt.

Anmerkungen:

Die vorliegende Einführung seitens der Redaktion in diese Sondernummer des SF baut auf einer Arbeit Friederike Kamanns auf, die 1991 im Buch "Anarchismus heute" (Verlag Schwarzer Nachtschatten) erschienen ist: *Der Anarchafemismus als Radikalisierung des Feminismus.*


(1) Steffi Engert, Feminismus in der Mid-Life Crisis, in: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis, Heft 24, 1989, S.7
(2) a.a.O., S.11
(3) a.a.O.,8 und :"Wie keine andere soziale und politische Bewegung haben Feministinnen recht, dem 'Marsch durch die Institutionen' zu mißtrauen ... denn jede Faser dieser Sphäre ist patriarchal durchtränkt und verbogen." S.9
(4) a.a.O.,10
(5) a.a.O.
(6) a.a.O. ,12
(7) a.a.O.
(8) V.Werlhof,Claudia/Mies,Maria/Bennholdt-Thomsen,Veronika, *Frauen, die letzte Kolonie,* Reinbek b. Hamburg 1983
(9) mamas Pfirsiche- frauen und literatur, Heft 9/10, 78. darin: Buselmeier, Karin, *Frauen in der spanischen Revolution,* S. 51
(10) a.a.O., 49
(11) a.a.O.
(12) Kropotkin, Peter, *Die Eroberung des Brotes,* Grafenau 1989, S. 95f
(13) Gransac, Ariane, *Der Anarchafeminismus und die Gemeinschaftsküche Kropotkins,* SF-Feminismus, 1988, 36-39, in dieser Ausgabe nachgedruckt.
(14) a.a.O., 39
(15) Haas, Erika, *Die Rolle der Frau im Anarchismus.* Magisterarbeit an der Ludwig Maximilians Universität München 1986, S.29
(16) a.a.O., S. 28
(17) Proudhon, Hrg.Ruge/Darimon, Bd.2, 1973, 52, zitiert nach Haas, a.a.O.,S.32
(18) Haas, a.a.O., S. 33
(19) deutsch: Von der Anarchie zur Pornokratie, Zürich 1970
(20) a.a.O., S. 15
(21) vgl. a.a.O., S. 42
(22) Proudhon, hrg.Salomon, 1920,25, zit. n. Haas, a.a.O.,S. 39
(23) Erich Mühsam, Befreiung der Gesellschaft vom Staat 1975,S. 85
(24) IWK,25.Jahrgang,Heft 3,1989. darin: Regin, Cornelia, *Hausfrau und Revolution. Die Frauenpolitik der Anarchosyndikalisten in der Weimarer Republik,* S. 379-397
(25) Regin, a.a.O.,S. 388
(26) a.a.O., S. 379
(27) a.a.O., S. 385
(28) a.a.O., S. 391
(29) Witkop-Rocker, Milly, *Was will der syndikalistische Frauenbund,* Berlin 1923
(30) V.Werlhof,Claudia/Mies,Maria/Bennholdt-Thomsen,Veronika
(31) Mies, Maria,*Konturen einer öko-feministischen Gesellschaft.* in: Frauen und Ökologie, Hrg. Die Grünen im Bundestag/Ak Frauenpolitik, Köln 1987
(32) Regin, S.392/3
(33) Witkop-Rocker, S.4
(34) Goldman, Emma, Frauen in der Revolution Bd. 2, Berlin 1977, S.10
(35) Goldman, S.11
(36) Goldman, S.17
(37) ebd.
(38) ebd.
(39) ebd.
(40) Falk, Candace, *Liebe und Anarchie,* Berlin 1987, S. 109
(41) zit. Hätscher Petra, Emma Goldman's Positionen zur Frauenfrage, SF-Sondernummer Feminismus I, S.57-59
(42) Goldman, S. 19
(43) ebd., S.40
(44) Kamann, Friederike, *Der Mythos der Befreiung des Alltags und die Rolle der Frauen.* in: Mythen des Spanischen Bürgerkriegs, Hrg. Kleinspehn/Mergner, Grafenau 1989, 2.Auflage 1996, S.102-113
(45) Kamann, a.a.O., S.109
(46) ebd. S. 107
(47) ebd., S. 113
(48) ebd., S. 110
(49) Nash, Mary, *Mujeres Libres - Die freien Frauen in Spanien 1936-1978,* Hrg. Kleinspehn, Berlin 1979


Foto: Hagen Stolz


(50) Semprun-Maura, Carlos, *Revolution und Konterrevolution* in Katalonien, Hamburg 1983
(51) Kornegger, Peggy/Ehrlich, Carol, Anarcha-feminismus, Berlin 1979
(52) ebd. S. 6f.
(53) Schwarzer Faden 4/84, Venedig-Berichte
(54) Nr. 26, Di Leo, Rosella,*Der Ursprung des Nils - oder Auf der Suche nach dem Ursprung männlicher Herrschaft,* Teil 1 des in dieser Ausgabe abgedruckten Beitrags, noch lieferbar. S.19-30;
(55) ebd.
(56) Sondernummer Feminismus I, 2/88. darin: *Lyon - Kongressberichte,* S.28-35; S.36-39; leider vergriffen.
(57) Ehrlich, Carol, *Socialism, Anarchism and Feminism,* in: Quiet Rumors, an Anarcha-Feminist anthology, Baltimore 1977
(58) Debord, Guy, *Die Gesellschaft des Spektakels,* Hamburg 1978
(59) Nr. 33, 4/89. darin: Biehl, Janet, *Der Soziale Ökofeminismus* Teil I, S. 11-17 Nr. 34, 1/90 darin: Biehl, Janet, *Der Soziale Ökofeminismus* Teil 2; vgl. die gleichnamige Broschüre, in die zwei weitere Aufsätze Biehls aufgenommen wurden. Trotzdem-Verlag, Grafenau 1991.
(60) SF-Nr. 26, King, Ynestra, *Das ABC des Ökofeminismus,* S. 31-35a.a.O., 6 (noch lieferbar).
(61) a.a.O., S.34
(62) Biehl, 1989, S.14
(63) Biehl, 1990
(64) Nr.19, 3/85 darin: Bookchin, Murray, *Thesen zum libertären Kommunalismus,* S. 15-22; vgl. auch: *Die Neugestaltung der Gesellschaft,* Trotzdem-Verlag, Grafenau 1992 und *Die Agonie der Stadt,* Trotzdem-Verlag, Grafenau 1996




# Gib´ mir doch mal den Hautfarbestift

## Interview von Dorothea Schütze mit Marina da Cruz



*Mit Marina da Cruz habe ich mich im Juli 1995 unterhalten. Wir haben uns bei ihr zu Hause getroffen.*

Ich bin schon lange Zeit in Deutschland, schon seit 1985. Das sind genau zehn Jahre, die ich hier lebe. Und ich bin schon ziemlich alt (lacht), ich bin schon 44. Aber das stört mich nicht, ich möchte mindestens nochmal 44 Jahre leben. Von Beruf bin ich Ökonomin, ich habe in Brasilien Ökonomie studiert. Und ich habe eine Tochter, die ist 8 Jahre alt. Sie ist zur Zeit in Brasilien.

Ich bin nach Deutschland gekommen, weil mein Partner mit Darmstadt zu tun hat. Er kommt nicht aus Darmstadt, sondern aus Norddeutschland, aber er hat in Darmstadt studiert und sich hier selbständig gemacht. Deshalb hat die Stadt eine Bedeutung für ihn. Als ich nach Deutschland kam, hat er hier gewohnt. Sonst hatte ich keinen anderen Grund, nach Darmstadt zu kommen. Es ist keine große Stadt, aber mir gefällt es hier. Ich bin politisch engagiert, und in Darmstadt kann ich meine politischen Aktivitäten fortsetzen. Aber es war reiner Zufall, daß ich nach Darmstadt kam.

*In diesem Interview geht es um den alltäglichen Rassismus in Darmstadt. Da Du jetzt schon so lange hier bist, hast Du ja sicher einiges erlebt. Du bist eine schwarze Frau.*

Ja. Ich komme aus Brasilien, das ist ein äußerst rassistisches Land. Zwar sind in Brasilien 60 Prozent der Bevölkerung schwarz, aber die Situation von Schwarzen ist wirklich sehr miserabel. Und hier in Deutschland erlebe ich das auf eine gewisse Weise auch wie in Brasilien.

Meine Beziehung mit der Welt hat sehr viel damit zu tun, daß der erste Blick immer auf meine schwarze Haut fällt. Selbstverständlich spielt es eine Rolle, daß ich eine Frau bin. Aber eben auch, daß ich schwarz bin. Nicht nur hier, sondern auch in Brasilien. Ich hatte schon in Brasilien Erfahrungen mit Rassismus. Überall eigentlich, wo ich hingehe. Zum Beispiel habe ich auch in der Dominikanischen Republik Probleme wegen meiner Hautfarbe gehabt. Obwohl die Schwarzen da in der Mehrheit sind.

*Und wie drückt sich der Rassismus dort aus im Vergleich zu hier? Wie macht sich der Rassismus dort bemerkbar?*

Es gibt den Eurozentrismus auch in Brasilien. Die Weißen haben das Geld und bestimmen deshalb die Situation im Land. Und hier ist es genauso. Nur daß vielleicht hier die Klassenunterschiede nicht so deutlich sind wie in Brasilien.

Ich glaube schon, daß in Brasilien und in der Dominikanischen Republik die Problematik ähnlich ist wie in Deutschland. Rassismus gibt es überall. In Brasilien sagt man, Rassismus ist noch ein Erbe aus der Sklavenzeit. Die Tatsache, daß Schwarze dort Sklaven waren, spiele eigentlich heute noch eine Rolle. Aber in Brasilien gibt es seit mehr als hundert Jahren keine Sklaverei mehr. Die Sklaverei wurde schon vor 108 Jahren abgeschafft, um genau zu sein. Aber in diesem neuen ökonomischen System, im Kapitalismus, hat die schwarze Bevölkerung überhaupt keine Chance. Im Kapitalismus sind es auch die Schwarzen, die weniger Lohn bekommen. Wenn es Arbeitslosigkeit gibt, sind sie die ersten, die an die Reihe kommen. Weder in der Sklavenzeit noch im Kapitalismus haben die Schwarzen eine Chance gehabt.

Dort in Brasilien ist es einmal ein Klassenproblem, aber auch ein Rassenproblem. Es ist Rassismus. Weil, wenn du zum Beispiel sagst, die Schwarzen sind nicht gut ausgebildet. Dann ist doch die Frage, wie auch? Und sie haben deswegen doch überhaupt keine Chance, einen Arbeitsplatz zu bekommen. Selbst wenn es ein paar Ausnahmen gibt von Leuten, die zur Universität gehen, die bekommen genausowenig die Arbeitsplätze. Wenn einer schwarz ist, dann gibt es vielleicht tausend andere

Kandidaten, die nicht so erfahren sind, aber wo genau die Hautfarbe eine Rolle spielt. Da geht es nicht nur um Erziehung, um gute Ausbildung. Die Hautfarbe ist das Kriterium, um einen Arbeitsplatz zu bekommen.

Meiner Meinung nach ist es kein Zufall, daß die Armen schwarz sind und die Weißen reich. Und es ist auch kein Zufall, daß in Brasilien oder auch in vielen anderen Ländern die meisten Analphabeten Schwarze sind. Die Schwarzen sind am meisten von Krankheiten betroffen, zum Beispiel Tuberkulose, das ist eine Frage der Ernährung. Und wenn du in Gefängnisse gehst, dann ist die Mehrheit schwarz, neunzig Prozent sind schwarz. Und dabei geht es nicht um ein genetisches Problem, sondern um ihren Platz in dieser Welt.

Okay, aber wenn du in Deutschland guckst, wo sind da die Immigranten? Man kann das genauso sehen. Die schlechte Arbeit, oder die schwere Arbeit, sagen wir so, das sind die Ausländer, die das machen. Und wenn es um einen gut ausgebildeten Arbeitsplatz geht, wer bekommt dann diesen Platz? Unabhängig davon, ob jemand gute Erfahrung, eine gute Eignung hat, dann bekommen die Stelle diejenigen, die deutsch oder weiß sind. Wenn wir zwei Folien hätten, dann könnte man die übereinanderlegen, da passen bestimmte Sachen genau zusammen, in Brasilien, in der Dominikanischen Republik oder in Deutschland.

Und was ich über Eurozentrismus denke, wenn ich von Brasilien oder der Dominikanischen Republik spreche, da geht es zum Beispiel um glatte Haare, um die Identität. Weiß zu sein ist besser. Und dann versuche ich, mein Aussehen zu verändern. Ich glätte die Haare und passe besser in ein Muster, in dem weiß sein besser ist. Ich habe in der Dominikanischen Republik Folgendes erlebt: Ich bin mit meinem Naturhaar dorthin gekommen, und da haben viele gedacht, ich komme aus Haiti. Die wußten gar nicht, wo ich herkomme, aber das ist egal. Für sie war ich zu schwarz. Ich bin mit afrikanischer Kleidung rumgelaufen, ein bißchen bunt, nicht nach europäischem Muster oder Mode, und dann haben die Leute gesagt: »Ja, sie kommt bestimmt nicht aus der Dominikanischen Republik, sie kommt aus Haiti«, und sie haben mit mir Französisch gesprochen.

Also, Rassismus war für mich keine neue Erfahrung, als ich nach Deutschland kam. Ich kannte das schon vorher, schon als Kind habe ich damit Probleme gehabt, daß ich mich anders fühle. Oder nicht so sehr, daß ich mich anders fühle. Sondern eher, daß mir die anderen sagen, wohin ich gehöre.

*Hast Du damit gerechnet, als Du nach Deutschland kamst? Hast Du gewußt, daß Du auch hier mit Rassismus Schwierigkeiten haben würdest?*

Ja klar, die Geschichte von Deutschland war mir schon bekannt. Und ehrlich gesagt, war ich nicht so sehr glücklich darüber, nach Deutschland zu kommen. Ich habe mir keine falschen Hoffnungen gemacht, daß es so ein wunderschönes Land wäre. Ich habe mit der Situation eher gespielt, habe gesagt: »Deutschland, ich komme. Ihr solltet Euch besser darauf vorbereiten.« (lacht)

Ich und mein Körper, ich und meine Identität. Ich bin unheimlich glücklich, Frau zu sein. Ich empfinde das wie ein Geschenk, das mir gegeben wurde. Dieser Zufall! Und ich bin genauso glücklich, schwarz zu sein. Das Problem gibt es mit anderen, die nicht zufrieden mit mir sind. Schwarz zu sein, ist für mich das Beste, wirklich das Beste, obwohl es ein Problem sein kann in Beziehung mit dieser Gesellschaft.

Ich habe mal was erlebt mit einer alternativen Gruppe. Ein Homosexueller sagte: »Ja, ich weiß, was es bedeutet, schwarz zu sein.« Und er sagte das aus seiner Sicht im Vergleich mit Homosexualität. Er kann aber nicht wissen, was es bedeutet, schwarz zu sein. Er kann wohl wissen, was es bedeutet, diskriminiert zu sein. Daß er zu seiner Sexualität steht, daß er ein Mann ist und möchte eine Frau sein, oder daß sie eine Frau ist und möchte ein Mann sein. Oder nicht mal, daß sie so sein will, sie hat einfach Beziehungen mit Frauen. Und daß sie dann nicht in der Familie akzeptiert werden, oder in der Schule, egal von wem. Sie können dann verstehen, was es bedeutet, diskriminiert zu sein. Aber schwarz zu sein, das können sie nicht.

Und genauso ist es mit behinderten Personen. Behinderung ist ein schwieriger Punkt in dieser Gesellschaft, es ist schwierig, sich wohl zu fühlen. Und ich bin auch dafür zu sagen, daß es eben eine andere Art von Gesundheit ist, eben zum Beispiel keine Beine zu haben, aber genausogut in der Gesellschaft zu leben. Wenn ich an mich denke, wenn ich keine Beine hätte, dann hätte ich natürlich das gleiche Recht, hier zu sein, so wie alle anderen auch. Aber ich würde mich nicht darüber freuen. Genauso, wenn ich blind wäre. Aber ich könnte nie sagen, daß meine Farbe eine Behinderung ist. Nicht für mich.

Ja, die Leute, die behindert sind, können sagen, was es bedeutet, diskriminiert zu sein, als Person und auch, was die Infrastruktur in dieser Gesellschaft angeht. Nehmen wir zum Beispiel nur die Treppen. Die Infrastruktur diskrimiert bestimmte Behinderte. Aber meine Hautfarbe ist keine Behinderung. Ich kann das nicht vergleichen und möchte es auch nicht. Weder mit Homosexualität, noch mit Behinderung. Wenn wir von Diskriminierung sprechen, ist das schon okay. Aber sie können mir nicht sagen, daß sie wissen, was es bedeutet, schwarz zu sein.

Als Schwarze kann ich nicht sagen, wenn ich in meinem Milieu bin, dort kann ich mich schwarz zeigen und mich schwarz verhalten. Und woanders ist das kein Thema, da muß ich mich ganz



normal verhalten. Ich kann nicht in ein bestimmtes Ambiente, um schwarz zu sein. Ich bin schwarz die ganze Zeit. Das ist eine Sache, die manche Leute zum Beispiel nicht verstehen. Homosexuelle sind in ihrer Gruppe, können sich dort frei fühlen, können ihre Wünsche und ihre Phantasien ausleben. Und zu Hause wissen manchmal die Leute gar nichts davon, zu Hause ist es vielleicht so, daß die Person gar nicht dazu steht.

Bei mir ist es vielleicht schon eine politische Sache. Wo ich bin, dahin geht die Hautfarbe mit mir. Und das ist für mich überhaupt keine Belastung, egal, ob ich über Rassismus spreche oder über Ökonomie. Verstehst Du, was ich meine? Okay, das ist dann meine Identität. Ich akzeptiere in bestimmten Gruppen, daß sie wissen, was es bedeutet, diskriminiert zu sein. Aber wenn sie nicht Schwarze sind, dann wissen sie nicht, was es bedeutet, schwarz zu sein.

*Du bist hier in Deutschland mit einem weißen Mann zusammen, den Du in Brasilien schon kanntest und mit dem Du hergekommen bist?*

Nein. Ich habe meinen Partner nicht in Brasilien kennengelernt, sondern in Afrika, in Guinea-Bissau. Da ich politisch engagiert war, hatte ich auch großes Interesse an der Geschichte meiner Vorfahren. Was ist Afrika, was passiert da? Ich habe den Kampf um die Unabhängigkeit von Mosambik, von den Kapverdischen Inseln, von Guinea-Bissau verfolgt. Und ich wollte dorthin gehen. Und dort habe ich dann einen deutschen Mann kennengelernt. Er war an der Anti-Apartheid-Bewegung interessiert. Er war ein interessanter Mensch und hat politisch so etwas Ähnliches gemacht wie ich. Das war also unser gemeinsamer Punkt.

Viele fragen mich: »Du hast Deinen Mann doch bestimmt auf der Copacabana oder im Karneval kennengelernt?« Und ihn fragen viele: »Die Frau hast Du doch bestimmt auf einer Samba-Party kennengelernt?« (lacht) Dabei haben wir uns zum ersten Mal in einem ganz anderen Land getroffen. Wir haben uns 1979 kennengelernt. Aber damals wollte ich noch nicht hierherkommen. Ich wollte noch was in Brasilien machen. Da hat er mir noch ein bißchen Zeit gegeben (lacht). Manchmal haben wir uns bis zu sechs Monate nicht gesehen in den 17 Jahren.

*Wie ist es für Dich, mit einem weißen und deutschen Mann zusammenzuleben?*

Ich habe ihn ja in Guinea-Bissau kennengelernt. Und dort gab es natürlich auch sehr schöne und interessante schwarze Männer. Als für uns diese Liebesgeschichte anfing, hatte ich zu Beginn keine Probleme damit. Aber als die Geschichte dann immer ernster wurde, da habe ich mich schon gefragt, ob ich überhaupt mit einem weißen Mann zusammenleben kann. Ich war ja schließlich politisch befaßt mit dem Konflikt zwischen Schwarz und Weiß und hatte nicht eingeplant, mit einem weißen Mann zusammenzusein.

Ich bin also mit einem weißen Mann zusammen. Und er kommt aus einem anderen Land als ich, hat eine andere Erziehung, ist anders als ich. Er ist eine andere Person. Wir geben uns gegenseitig wirklich viel. In meiner Phantasie hatte ich immer von einem schwarzen Mann geträumt. Aber inzwischen bin ich reifer geworden. Es ist mir nicht mehr wichtig. Er ist weiß, aber er könnte genausogut schwarz sein. Ich habe gute und schlechte Erfahrungen gemacht. Heute weiß ich, daß die Hautfarbe nicht

alles ist. Schade, viele andere wissen das nicht.

*Kannst Du mal von konkreten Erfahrungen erzählen, die Du in Darmstadt gemacht hast, vielleicht hier in Deinem Wohnviertel?*

Ja, da war zum Beispiel mal was in der Nachbarschaft. Ich habe gelesen, daß bestimmte Schmetterlinge ihre Eier in Brennesseln legen, also habe ich überall im Garten Brennesseln stehen lassen. Und als ich einmal nach Hause komme, sind alle Brennesseln weg, auch andere Pflanzen, die ich immer gegossen habe. Ich habe dann meinen Nachbarn gefragt, ob er jemand gesehen hat. Und da hat er gesagt: »Ach ja, ich bin hingegangen und habe die rausgemacht.« Da habe ich gesagt: »Was, Sie sind einfach in meinen Garten gegangen? Das ist mein Haus. Hier haben Sie nichts verloren.« Und da war er ganz erstaunt, er hatte nicht erwartet, daß ich so reagiere. Ich war wirklich stinkesauer. Ich habe ihm gesagt: »Das ist mein Garten.« »Ja, aber die Brennesseln kommen auch in meinen Garten rüber.« »Sie könnten es mir ja sagen, daß Ihnen das nicht gefällt.« »Ich habe es Ihrem Mann schon mal gesagt, und der hat sie aber trotzdem nicht weggemacht.« Ich habe mir dann überlegt, wenn hier eine weiße deutsche Familie leben würde, ob er auch so frech wäre und einfach die Brennessel rausmachen würde. Inzwischen sind die Brennesseln wieder gewachsen.

Und als wir hier gebaut haben, habe ich ein Fest veranstaltet. Ich habe zum Kaffee eingeladen. Und da hat eine Frau gesagt: »Ich trinke keinen Kaffee.« Und ich sagte: »Das macht nichts, ich kann auch Tee machen.« Aber eigentlich wollte die Frau sagen: »Nein, ich komme nicht.« Sie war sonst sehr neugierig, hat immer geguckt und immer mit mir gesprochen. Und da habe ich gedacht: »Ja, wenn das Haus fertig ist, lade ich einmal alle Nachbarn ein.« Aber eigentlich war mir schon klar, daß die nicht kommen wollen. Konkrete Schwierigkeiten habe ich sonst keine gehabt. Sie sehen mich eben als eine Exotin.

*Wir haben jetzt über Dein Wohnviertel geredet. Aber Du kommst ja auch häufig in die Stadt. Ist Dir da schon mal was aufgefallen oder passiert?*

Ja, da sind mir schon konkrete Sachen passiert. An eine Geschichte erinnere ich mich. Bevor ich endgültig nach Darmstadt kam, war ich ungefähr zehnmal zu Besuch hier und kam mit dem Flugzeug nach Frankfurt. Und einmal, auf dem Weg von Brasilien nach Deutschland, saß neben mir ein deutscher Mann. Er hat lange Zeit gar nichts gesagt. Aber nach ein oder zwei Stunden hat er gefragt, in welche Stadt ich reise. Und ich habe gesagt: »Nach Darmstadt bei Frankfurt.« Und da fragt er mich: »Wo tanzt Du da?« Ich meine, er hat mich nicht gefragt, was ich da mache oder so. Er war einfach davon überzeugt, daß ich irgendwo als Tänzerin arbeite. »Wo ich tanze?« Und ich habe gesagt: »Ich tanze gerne, ich tanze, wo mir die Musik gefällt. Ich lebe aber nicht vom Tanzen. Ich tanze nur, wenn mir die Musik gefällt. Und dann kann ich überall tanzen. Ich kann Ihnen aber jetzt keine Adresse geben.« Ich wußte aber, wie er das meinte.

Ich gehe nach Deutschland, und er fragt mich, ob ich tanze. Er hat nicht gefragt: »Was machst Du?« Und dann könnte ich sagen: »Ich bin Sekretärin«, »Ich bin Studentin«, oder »Ich tanze in einem Night Club«. Ich respektiere die Frauen, die als Tänzerinnen arbeiten. Manche, weil sie keine andere Möglichkeit haben. Eine andere hat auch einfach Talent. Aber so? Er fragt nur: »Wo tanzt Du?« Dabei kann Tanzen ja auch einfach Spaß machen.

Aber in Darmstadt habe ich auch einmal eine sehr böse Situation erlebt. Ich habe mein Kind 1986 geboren. Natürlich war ich danach noch ein bißchen dicker. Und in dieser Zeit war ich mal bei <Name> - das ist, glaube ich, ein italienisches Geschäft. Es war gerade Schlußverkauf. Ich bin in das Geschäft und habe zwei Hosen anprobiert. Ich wollte die größere nehmen. Ich weiß nicht, ob ich oder die Verkäuferin die Hose beim Einpacken vertauscht hat. Zu Hause stelle ich auf jeden Fall fest, daß ich die falsche Hose mitgenommen hatte.

Am nächsten Tag ging ich wieder dorthin. Ich wollte ja nichts mehr anprobieren, ich wollte einfach nur die größere Hose haben. Ich nehme die Hose aus meiner Tasche und will sie umtauschen. Und da brüllt der eine Mann ganz laut: »Raus hier!« Ich habe so was Schlimmes wie an diesem Tag noch nie erlebt. »Raus hier! Immer Ihr Amerikaner. Könnt Ihr denn nicht lesen? Es steht hier doch, daß wir die Ware nicht tauschen. Alle haben immer eine Geschichte parat. Ich tausche nichts um.« Und er hat mich nichts sagen lassen. »Ich rufe die Polizei.« Und als er gesagt hat »Ich rufe die Polizei«, da haben alle geguckt. Vielleicht dachten die, ich habe was gestohlen oder so. Ich hatte die Rechnung dabei. Und jetzt soll er ruhig die Polizei holen, dachte ich, ich gehe nicht weg. Und weißt Du was? Er hat mir die Hose weggenommen und sie vor die Türe geworfen. Ich habe gedacht: »Ich träume. Das ist nicht wahr!« Und habe einfach gewartet. Und er hat immer weiter geschrien: »Geh weg! Geh weg!«

Das war ein großer Laden. Die Verkäuferin und die Leute haben geguckt. Und keiner hat was gesagt. Ich hatte schon geguckt, ob die Verkäuferin von gestern da war. Aber sie war nicht da. Und da habe ich eine Frau gefragt: »Arbeiten Sie hier?« Ich wollte ja nicht mein Geld zurück, sondern nur eine andere Hosengröße nehmen und habe ihr erzählt, was passiert ist. Und der Mann hat gesagt: »Tauschen, tauschen, tauschen. Holen Sie endlich die Hose.« Da habe ich gesagt: »Was, ich? Sie haben die Hose rausgeworfen.« Und da war es ihm wohl peinlich, einer Mitarbeiterin zu sagen, daß sie die Hose holen soll. Weil er sie ja selbst rausgeworfen hatte. Und dann ging er selbst und holte die Hose rein.

Es war in dem Laden ganz still. Keiner hat etwas gesagt. Es war so furchtbar. Und ich habe mich so erniedrigt gefühlt. Ich habe gesagt: »Das ist unglaublich.« Er kam näher zu mir. Ich habe mir schon überlegt, was ich tue, wenn er mich anfaßt. Ich habe geschaut, ob es etwas gibt, womit ich mich wehren kann. Ich hätte diesen Mann umbringen können in diesem Moment, die Situation war so furchtbar. Er hätte mir nicht wehtun müssen, nur mich anfassen. Und mein Kind war dabei. Ich war so fröhlich an dem Tag gewesen, es war ein so schöner Tag. Dann passiert so was. Ah, das war wirklich furchtbar. Das werde ich nie vergessen. Ich kann nie mehr in <Name> gehen, auch wenn der Laden vielleicht dem Mann gar nicht mehr gehört. So ein rassistischer Laden. Und hier in Darmstadt! Ich habe danach Kontakt mit einer afrikanischen StudentInnengruppe aufgenommen, um vor

dem Laden zu demonstrieren, damit MigrantInnen dort nicht mehr einkaufen. Doch weil die Hose am Schluß doch umgetauscht wurde, meinten die anderen, das geht nicht.

Die Geschichte mit dem Taxi, die war ganz lustig. Es hat geregnet. Das war in der Stadt, in der Nähe vom Gericht, am Mathildenplatz. Es war Abend, und dort war ein Stau auf der Straße. Ich saß im Taxi. Der Taxifahrer wollte weiterfahren, aber er hat gesehen, daß der Mann vor ihm zurückfährt. Er hat deswegen gleich wieder gehalten. Das war nur ein Sache von Sekunden. Der Fahrer vor uns war zu schnell und ist beim Zurückfahren ins Taxi reingefahren. Er kommt aus seinem Auto raus, total wütend, und sagt, daß er erst vor einer Woche dieses Auto aus der Werkstatt geholt hat. Und jetzt schon wieder. Der Taxifahrer sagte: »Aber ich bin nicht daran schuld. Sie sind auf mich draufgefahren.« »Nein, nein«, hat der Fahrer vor uns gesagt. Aber der Taxifahrer meinte: »Ich habe Zeugen«, weil wir drei Frauen im Taxi waren, drei ausländische Frauen. Ich komme raus und sage dem Mann: »Ja, ich habe gesehen, was Sie gemacht haben.« Und er sagt: »Was! Eine Ausländerin!« Und ich habe gesagt: »Ja, ich bin Ausländerin, aber ich bin nicht blind. Ich habe gesehen, was passiert ist.«

Die Polizei hat mir später ein Formular geschickt, wo ich erzählen sollte, wie das passiert ist. Ich glaube, genau in dem Moment, als er gesagt hat: »Was! Eine Ausländerin!«, da hatte er wohl dieses Konzept im Kopf, daß ich deswegen nicht Zeugin sein könnte. Das bedeutet, ich bin eine Frau, ich bin schwarz, und er nimmt mich deswegen nicht ernst.

Ich mache auch viel mit einer Kirchengemeinde in Darmstadt. Die unterstützen in Brasilien verschiedene Projekte. Es sind kleine Projekte, aber die Leute machen das wirklich sehr gut. Sie wollten dann ein Fest machen. Und da hat mich Frau <Name> gefragt: »Kannst Du nicht den Leuten Samba beibringen, als Beitrag für das Fest?« »Hm«, sagte ich, »ich habe wenig Zeit, aber ja«. Wir haben dann überlegt, daß ich den Frauen an drei Abenden ein bißchen Samba beibringe. Und bei dem Fest soll sich dann jede eine kleine Gruppe nehmen und denen den Samba beibringen. Ich habe überlegt, wie ich das machen soll, und Kassetten herausgesucht.

Ich ging dann hin, und es waren vielleicht zehn Frauen da. Wir haben also angefangen. Da kommt eine Frau zu mir und sagt: »Ach, ich werde nie Samba lernen. Ich kann das einfach nicht. Ich habe das nicht im Blut. Ich werde nie Samba lernen, so wie Du nie Walzer lernen kannst.« Da habe ich gesagt: »Wie meinen Sie das? Ich habe sechs Jahre lang klassisches Ballett getanzt! Und ich tanze sehr gerne Walzer und auch sehr gut. Wie kommen Sie darauf, daß ich keinen Walzer tanzen kann? Vielleicht können Sie keinen Samba, das bedeutet aber nicht, daß ich keinen Walzer tanzen kann.« »Ach ja«, sagt sie, »Sie haben klassisches Ballett getanzt? Wie kommt denn das?« »Ich muß Ihnen nicht erklären, wie das kommt. Aber sagen Sie bloß nicht, das hat was mit Blut zu tun. Wenn Sie keine Lust haben, Samba zu tanzen, ist das okay. Was soll das?« Eine nette Gruppe, angenehme Frauen, und dann kommt so was.

So ein alltäglicher Rassismus, solche Kleinigkeiten - oder nicht Kleinigkeiten, weil es ist ja immer noch Rassismus. Und diese Vorurteile!

Ich kenne hier in Darmstadt viele Professoren, viele nette Leute. Und da war dieser Herr <Name>, Professor an der Fachhochschule. Er hat ein schönes Fest gemacht und uns eingeladen. Er hat mich mit einer Frau bekanntgemacht, die eine Zeitlang in Portugal gelebt hat. Er sagte zu ihr: »Das ist die Frau, von der ich Dir erzählt habe. Sie kommt aus Brasilien.« »Ah, Du kommst aus Brasilien.« Und dann - vielleicht hat sie mein Alter unterschätzt - fragt sie: »Wie hoch ist Dein Stipendium?« Ich schau' sie an. »Wie?« »Ja, wieviel Geld kriegst Du als Stipendium?« Und ich habe gesagt: »Entschuldigung, tut mir leid. Ich finde Ihre Frage wirklich sehr komisch.« Er hatte uns gerade erst miteinander bekanntgemacht. Und sie hatte mich noch nicht einmal gefragt, wie ich heiße. Sie hat mich nicht gefragt, was ich mache. Sie wollte nur wissen, von wieviel Geld ich lebe.

Fängt man so in Portugal oder auch in Deutschland ein Gespräch an? Ich weiß ja nicht, wieviel sie als Professorin verdient. Und ehrlich gesagt, interessiert mich das auch überhaupt nicht. Ich würde sie fragen, wie ihre Zeit in Portugal war. Oder sie könnte mich fragen, wie



es mir hier ergeht. Aber mich einfach zu fragen, wieviel ich kriege.

Wenn ich zu einem Fest gehe oder sonstwohin, wo viele Leute sind, da spielen sich die Gespräche immer gleich ab. »Woher kommst Du?« »Aus Brasilien.« »Ah, aus Brasilien. Ist es Dir hier nicht zu kalt?« Wirklich. Hundertmal habe ich das schon erlebt. Oder sie fragen: »Wann gehst Du wieder nach Hause?« Ich verstehe das nicht. Wenn es hier kalt ist, ziehen auch die Deutschen Jacken und Handschuhe an. Wenn es für sie nicht zu kalt wäre, dann hätten

nur die Ausländer Jacken an und die Deutschen nicht. Dann wäre es nur für uns Ausländer kalt. Aber die Deutschen ziehen sich doch auch warm an. Und wenn dann die Frage kommt: »Willst Du nicht nach Hause zurück?«, dann klingt das so, als sollte ich besser gehen.

*Erzählst Du mal, was Deine Tochter hier in Deutschland erlebt hat?*

Meine Tochter hat auch schon einiges erlebt. Wir waren einmal zusammen auf einer Tagung, auf der ersten Tagung 'Alltäglicher Rassismus' hier in Darmstadt. Und zwei Betreuerinnen haben mit den Kindern gespielt. Sie haben den Kindern vorgeschlagen zu malen, was Rassismus ist. Und meine Tochter hat auch eine Zeichnung gemacht. Damals war sie sechs.

Jetzt machen wir einen zeitlichen Sprung zurück: Ich komme eines Tages nach Hause und mein Partner erzählt mir, daß meine Tochter an diesem Tag viel geweint hat. Wir haben dann zusammen gegessen, und danach habe ich sie gebadet und gefragt: »Warum hast Du heute so viel geweint?« »Die Kinder in der Schule wollten nicht mit mir spielen.« »Ach«, sage ich, »Du willst auch nicht immer mit anderen Kindern spielen. Du mußt es eben akzeptieren, daß die anderen auch nicht immer mit Dir spielen wollen. Such' Dir doch andere Kinder zum Spielen.« Ich habe sie aber nicht gefragt, warum die Kinder nicht mit ihr spielen wollten.

Bei dieser Tagung also hat meine Tochter diese Zeichnung gemacht. Sie hat einen Spielplatz gemalt, wo sie alleine ist. Und darüber hat sie andere Kinder gemalt. Und dann hat sie noch eine andere Zeichnung gemacht, wo sie dicke Tränen in den Augen hat, weil die anderen Kinder zu ihr sagen: »Wir möchten nicht mit Dir spielen, weil Du eine andere Farbe hast. Weil Du komisch aussiehst.« Eine der Betreuerinnen hat meine Tochter gefragt, ob sie ihre Zeichnungen erklären könnte. Sie hat erklärt, warum sie an diesem Tag so viel geweint hat. Ich wußte das nicht. Ich hatte einfach gedacht, daß die Kinder an diesem Tag eben nicht mit ihr spielen wollten. Aber nicht, weil sie schwarz ist. Für mich war das ein Schock. Ich hatte die Sache so relativiert. Ich hatte nicht daran gedacht, daß sie in der Schule Probleme haben könnte, weil sie schwarz ist, daß auch Kinder so reagieren. Solche Sachen erlebt sie schon.

Manchmal, wenn wir zusammen einkaufen gehen, sagen die Leute: »Was für ein hübsches Mädchen. Sprichst Du Deutsch?« Und sie nickt mit dem Kopf. »Ja, wo kommst Du denn her?« Und sie weiß gar nicht, was sie antworten soll. »Ich komme aus Darmstadt.« Und häufig sind die Leute mit der Antwort nicht zufrieden. Und da sagt sie dann: »Aber meine Mama kommt aus Brasilien.« Und einmal habe ich dann zu ihr gesagt: »Die Frau hat nicht gefragt, wo Deine Mama herkommt, sondern wo Du herkommst. Und Du kommst doch aus Darmstadt.« Und da hat sich die Frau entschuldigt. Sie hat zwar wirklich gefragt, woher ich komme, ihrem Gesicht konnte man die Frage ansehen. Sie konnte es eben nicht glauben, daß ein schwarzes Mädchen aus Darmstadt kommt.

Meine Tochter versucht schon, vernünftig mit diesem Thema umzugehen. Wenn jemand sie fragt, sagt sie jetzt immer »aus Darmstadt«, Punkt. Weil sie ist ja in Darmstadt geboren. Und wenn jemand zu ihr sagt: »Du sprichst aber gut Deutsch.« Dann sagt sie: »Sie aber auch.« Sie versucht schon, mit dieser Sache klarzukommen. Sie versucht, sich nicht unterkriegen zu lassen, sondern probiert aus, wie sie reagieren kann. Natürlich unterstütze ich sie dabei, finde es aber sehr schade, daß so ein kleines Kind schon nach einer Überlebensstrategie suchen muß, wie ich selbst in meiner Kindheit auch.

*Aber wahrscheinlich ist das so eine Art Schutz.*

(lacht) Ja, und manchmal kann sie von mir auch lernen, wie ich das schaffe. Aber da sind Sachen passiert, sage ich Dir. Einmal waren wir zusammen hier zu Hause. Ich male sehr gerne, und sie auch. Wir saßen am Tisch. Und da sagt sie zu mir: »Mama, gib' mir doch mal den Hautfarbe-Stift.« Und ich frage sie: »Was? Hautfarbe?« Und sie sagt: »Ja, der da, der rosafarbene Stift.« Und ich sage zu ihr: »Der Stift ist rosafarben, nicht hautfarben.« »Ja, ich weiß, Mama, aber die anderen sagen das in der Klasse. Das ist hautfarben.« Und ich sage: »Aber das stimmt doch nicht. Welche Hautfarbe? Meine Hautfarbe jedenfalls nicht.« Und da hat sie angefangen zu weinen. Und ich habe zu ihr gesagt: »Weißt Du, wenn Du den hautfarbenen Stift willst, mußt Du mir dazusagen, welche Hautfarbe. Zum Beispiel die Hautfarbe der Deutschen. Oder die rosa Hautfarbe. Weil ich habe doch auch eine Hautfarbe.«

Und dann habe ich bei einem Elternabend in der Schule einmal darüber gesprochen. Und da haben manche Eltern gesagt: »Ja, wir haben das so gelernt, das ist die Hautfarbe, und damit Punkt.« Und ich habe sie gefragt: »Ja, habe ich eine Hautfarbe oder nicht? Und was stimmt mit dem Ton dieser Farbe nicht?« Das sind immer so kleine Sachen, die meine Tochter auch ständig erlebt.

Hier in der Schule gibt es Religionsunterricht. Im Religionsunterricht passierten zwei Sachen. Es war ein Sonntag, und die Kirchenglocken waren zu hören. Und meine Tochter fängt zu weinen an. Ich habe sie gefragt, was los ist. Sie sagte: »Ich muß zur Messe, ich muß in die Kirche. Und wenn ich nicht in die Kirche gehe, wird die Lehrerin böse.« Ich bin kurz darauf zur Schule gegangen und habe mit der Lehrerin gesprochen. Sie hat mich überhaupt nicht verstanden. Sie sagte: »Ja, wenn sie nicht zur Kirche gehen will, das ist kein Problem, dann können wir sie auch abholen.« Ich habe ihr erklärt: »Es geht nicht ums Holen, es geht um diese Verbindung mit der Kirche. Die Verbindung mit Gott ist etwas, was doch auch Spaß machen kann. Aber meine Tochter hat Angst, sie hat geweint. Sie hat Angst, daß sie morgen ausgeschimpft wird, weil sie wieder nicht in der Kirche war. Ich finde das nicht okay, und ich möchte nicht, daß meine Tochter Angst vor Ihnen hat.« Sie hat dann gemeint: »Ja, ich mache das nicht mehr.« Ich habe ihr nämlich gesagt, daß ich meine Tochter sonst aus dem Unterricht nehmen würde.

Ich habe der Lehrerin dann erklärt, ich heiße 'Cruz' mit Nachnamen, und 'Cruz' bedeutet auf Deutsch 'Kreuz'. Und in Brasilien, nach der Abschaffung der Sklaverei, haben die Sklaven den Namen von den Familien angenommen, für die sie gearbeitet haben. Wenn sie zum Beispiel bei Familie Meier gearbeitet haben, dann hieß die Sklavin Maria Meier. Und die Kirche hat so viele Sklaven gehabt. Die Kirche hatte keine Familiennamen, deswegen muß-

ten sie überlegen, was machen wir mit den Schwarzen, die bei uns sind. Ja, und dann haben sie sich überlegt, 'Kreuz' oder 'Heilige' oder 'Engel'.

Es gibt viele Schwarze in Brasilien, die diese Familiennamen haben. Das ist ein Zeichen dafür, daß die Vorfahren bei der Kirche als Sklaven gearbeitet haben. Und so habe ich der Lehrerin erzählt, daß ich deswegen nicht in der Kirche bin, in einer Institution, die so tief im Menschenhandel gesteckt hat. Rom mit all seinem Geld, da drin steckt der Schweiß von vielen, vielen Schwarzen. Ich kann nicht in einer Kirche sein, die mit meinen Vorfahren gehandelt hat. Ich habe ihr diese Geschichte erzählt, und sie sagte: »Ach, nehmen Sie es nicht so persönlich. Das spielt doch keine Rolle mehr.« Ich habe den Eindruck, sie hat mir gar nicht zugehört.

Wir sind nicht in der Kirche, und deswegen hat meine Tochter auch keinen Bezug dazu. Ich finde schon sehr wichtig, daß sie weiß, wer Christus ist. Diese Geschichte ist eigentlich wunderschön. Und wenn es ihr Spaß gemacht hätte, wenn sie spontan gesagt hätte: »Mama, ich gehe heute zur Kirche«, ich hätte selbstverständlich ja gesagt. Ich fand es komisch, daß sie geweint und Angst gehabt hat. »Ich muß jetzt zur Kirche gehen.« Das hat mir nicht gepaßt. Darum ging es. Sie geht mittlerweile ab und zu in die Kirche zum Beten, auch, weil es dort ganz leer ist, angenehm kühl. Das ist doch positiv. Das ist ihr Leben, und ich möchte, daß sie für sich interessante Erfahrungen macht. Ich möchte da überhaupt nichts verhindern.

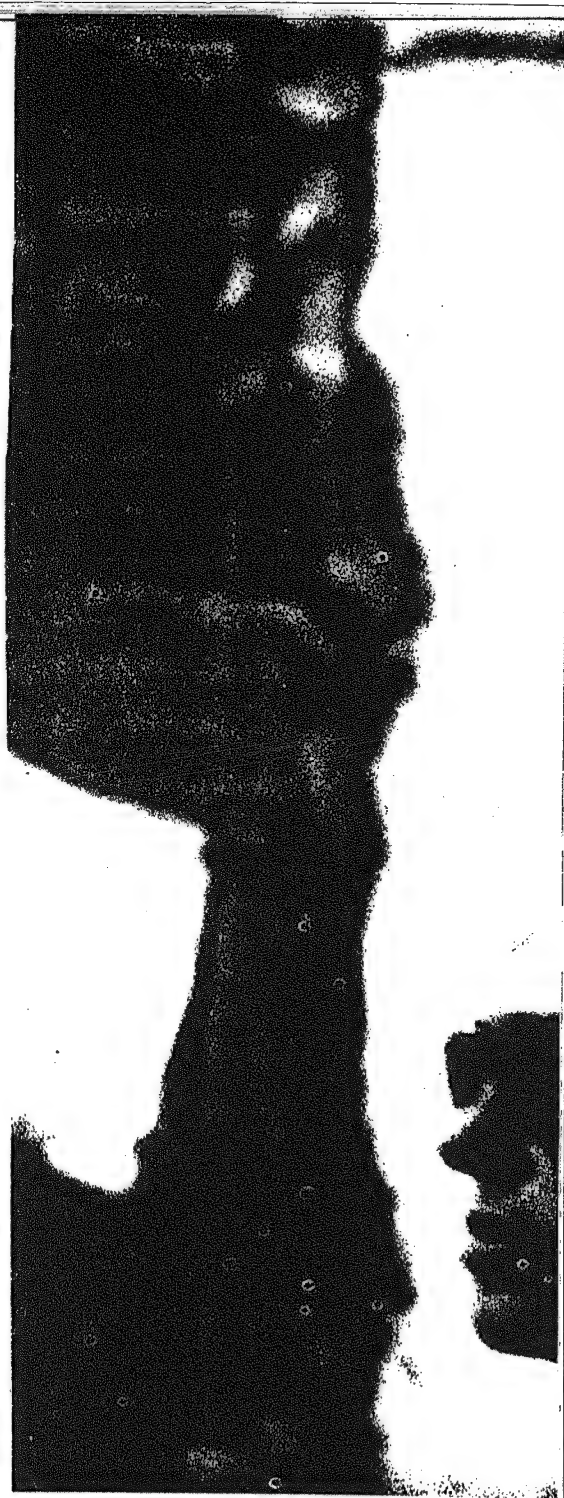
Dann, nach einer Weile, war die Lehrerin weg, und ein Pfarrer hat den Religionsunterricht weitergemacht. An einem Tag kommt meine Tochter nach Hause und erzählt: »Die haben gesagt, daß ich aus Afrika komme, und sie können das feststellen wegen meinem Kopf, wegen meinem Mund, meinen Haaren.« Ich fand das komisch, ich habe sie nicht richtig verstanden. Am gleichen Tag noch bin ich zu dem Pfarrer gegangen. Ich wollte ihn fragen, wie er das gemeint hat. Ich hatte da ein komisches Gefühl, weil in Brasilien ist das auch mal passiert, daß eine Lehrerin den Kopf von meiner Freundin genommen und erklärt hat: »Guckt Euch mal die Form vom Gehirn an.« Und so kam dieses Bild zu mir zurück, und ich habe mir gesagt: »Mein Gott!«

In Brasilien, in einer Klasse in der Grundschule, hat die Lehrerin meine Freundin nach vorn genommen, hat ihren Kopf zur Seite gedreht und ihn den anderen Kindern gezeigt: »Das ist eine Negerin.« Und sie hat an dem Kopf von dem Mädchen dann erklärt, was die Unterschiede zwischen einem Kopf von Schwarzen und dem Kopf von Weißen sind. Und als jetzt meine Tochter nach Hause kam und mir erzählte, daß ihr Lehrer über ihre Haare und ihren Mund gesprochen hatte, kam sofort dieses Bild von der Erfahrung in Brasilien zurück.

Was ist da passiert? Ich bin zu dem Pfarrer gegangen und habe gefragt, wie er das genau gemeint hat. Er hat gesagt: »Nein, ich habe das so nicht gemacht. Ja, aber selbstverständlich kommt sie aus Afrika.« Ich habe ihm gesagt: »Nein, sie kommt nicht aus Afrika.« »Sie aber doch.« »Nein, ich komme auch nicht aus Afrika, ich komme aus Brasilien.« Dann sagte er: »Ich habe gedacht, so, wie Sie aussehen, daß Sie aus Ghana oder Kamerun sein könnten.« Darauf habe ich gesagt: »Ja, und wenn ich Sie so sehe, könnte ich mir vorstellen, daß Sie aus Griechenland sind. Sie sehen so ähnlich aus wie mein Freund aus Griechenland.« Und er sagte gleich: »Um Gottes Willen, ich komme aus Deutschland.« »Sehen Sie, man kann nicht so einfach bestimmen, wo jemand herkommt.« Das war kein so angenehmes Gespräch.

*Ich möchte mit Dir gerne noch über was anderes reden. Wie ist das mit den ganzen Leuten, die sich solidarisch erklären, die in Antirassismus-Gruppen arbeiten und sich engagieren, in der Uni oder privat?*

Ja, da habe ich in Berlin mal was erlebt, nach der Wende. Dort arbeite ich in einer Gruppe mit und versuche, die rassistischen Hintergründe im Ökonomiebereich zu reflektieren. Und da gibt es diese antirassistische Arbeitsgruppe, an der ich gelegentlich teilnehme. Da machen auch Frauen aus der ehemaligen DDR mit. Und einmal in der Pause gab es dann so Kommentare wie: »Ah, schön, eine schwarze Frau kennenzulernen und ihre Probleme. Bei uns war das ja nie ein Thema.« Was ja gar nicht stimmt. Da hatten schwarze Leute ja schon Probleme, nicht nur die Asiaten, sondern auch die Schwarzen aus Angola



und Mosambik und anderen Ländern.

Und eine Frau meinte: »Ach schön, ich wollte schon immer fühlen, wie sich schwarzes Haar anfühlt.« Und sie hat einfach in meine Haare gegriffen. Ich kannte diese Frau kaum. Sie war mir ja nicht unsympathisch, aber ich kannte sie nur aus der Distanz. Und ich sagte: »Ich wollte auch schon immer mal wissen, wie sich die Haare der Weißen anfühlen.« Und ich habe ihr ins Haar gefaßt. Na ja, da hatte ich etwas Pech. Sie hatte so was Klebriges im Haar, damit die Haare halten. Und das fühlte sich unangenehm an. Sie wurde aber ganz rot. Sie hatte wohl nicht damit

gerechnet, daß ich so reagiere, daß ich mir auch dieses Recht nehme, ihr einfach in die Haare zu fassen. Dabei habe ich nur getan, was sie auch getan hat. Und so was passiert häufig.

*Was bedeutet das für Dich? Da werden ja eindeutig Grenzen überschritten.*

Ja. Für mich ist der entscheidende Punkt, daß sie sich das Recht genommen hat, einer schwarzen Frau in die Haare zu fassen. Die Besprechung war so toll, und dann war für sie genug Nähe da, und sie hat es einfach gemacht. Als ich das dann auch machte, war das für sie aber nicht dasselbe. Das ist eine Frage der Hierarchie. Sie durfte das machen. Mich hat sie einfach überfahren. Ich wollte diesen Körperkontakt nicht mit ihr.

Das gibt es häufig. Wo Solidarität mit den Schwarzen gezeigt, aber nicht zu Ende gedacht wird. Ja klar, das Geld ist ungerecht verteilt in der Welt. Oder die Arbeit, die Ausländerfrauen machen. Das sehen sie schon, den Rassismus, der weit weg ist von ihnen. Aber wenn es darum geht, was man selbst tut, wenn Du etwas von Dir zeigen mußt, da ist der Punkt, wo die meisten Frauen dieser Gruppe nicht ehrlich sind, oder sein wollen, oder sein können. In dieser Gruppe sind Frauen aus der ehemaligen DDR, aus den alten Bundesländern, aus Rußland, aus Polen.

Das ist ein interessantes Netzwerk, Frauen aus ganz verschiedenen Ländern, die in Deutschland leben. Aber zum Beispiel die Russinnen sagen: »Ah, in Frankfurt arbeiten sogar Russinnen als Prostituierte.« Und ich frage: »Was bedeutet dieses 'sogar'? Darf eine blonde Frau aus Rußland nicht als Prostituierte arbeiten? Ist das nur okay, wenn eine Frau aus der Dominikanischen Republik oder aus Brasilien, aus den schlechtesten ökonomischen Bedingungen heraus als Prostituierte arbeitet? Aber doch nicht eine blonde Frau aus Rußland!« Wenn diese Frauen über Prostitution sprechen, paßt das nicht, wenn 'sogar' weiße Frauen als Prostituierte arbeiten. Bei schwarzen Frauen, die arm sind, ist das okay. Eine gekaufte schwarze Frau ist okay, eine gekaufte Frau aus Polen nicht. Das ist doch keine Solidarität, wenn nur die weiße Frau beschützt werden muß. Da sind die weißen Frauen nicht mit uns solidarisch. Wenn eine weiße Frau in der Fabrik arbeitet und schlecht verdient, dann ist das schlimm. Wenn es aber nur eine schwarze Frau ist, dann gehört das dazu. Das kennt man ja so. Da will ich lieber nicht von Solidarität sprechen.

Und dann, bei der Tagung 'Alltäglicher Rassismus', und auch sonst - ich bin immer für den Rassismus zuständig. Ich lebe in dieser Stadt, in Darmstadt. Mich interessiert alles, was Frauen angeht. Da habe ich zur Frauenbeauftragten gesagt: »Warum kriege ich nur immer die Infos über Rassismus? Wenn es in Darmstadt um das Thema Abtreibung, Kunst oder sonstige Politik geht, dann interessiert mich das auch. Nicht nur der Rassismus.« Heute schickt mir die Frauenbeauftragte alles, aber zuerst mußte ich ihr das sagen. Und sie hat gesagt: »Ja, stimmt, Du hast recht.« Sie hat es zugegeben, und das war positiv.

Was für mich als Person sehr wichtig ist - ich wollte das eigentlich schon am Anfang sagen und habe es dann vergessen: Warum spreche ich mit Dir als weißer Frau über Rassismus? Vor einiger Zeit war ich auf eine Tagung in Holland eingeladen. Da sollte ich über das Thema 'Verdrängung' sprechen, wie man Rassismus verdrängt. Ich habe mein Referat gehalten, und anschließend haben wir darüber diskutiert, schwarze und weiße Frauen. Und eine schwarze Frau hat mich gefragt: »Warum sprichst Du mit den Weißen überhaupt über Rassismus? Die wollen uns doch nur instrumentalisieren!« Sie wollte dieses Thema nur mit Schwarzen diskutieren.

Eine weiße Professorin aus Amsterdam meinte dann: »Ja, Du hast recht. Wir verdrängen diesen Rassismus, der so tief sitzt. Wenn Du mich fragst, ob ich Rassistin bin, sage ich natürlich sofort nein. Aus verschiedenen Gründen. Ich habe Ausländer als Freunde, ich bin mehrmals auf Demonstrationen gegen rassistische Gesetze gegangen, und ich habe zwei Bücher über Rassismus geschrieben. Ich bin nicht rassistisch. Aber ich habe etwas erlebt: Eines Tages hatte meine Tochter einen Unfall, und wir mußten sie ins Krankenhaus bringen. Es ging um Leben und Tod. Und im Krankenhaus kommt ein schwarzer Arzt und hat sich um mein Kind gekümmert. Und ich habe gedacht: 'Oh mein Gott, ein Schwarzer. Aber wenn er hier als Arzt arbeitet, dann hat er auch hier studiert. Oder er ist besonders gut'.«

Die Professorin meinte, für sie war das ein kurzer Gedanke, den niemand hören konnte. Aber sie konnte für diesen kurzen Moment feststellen, wie tief der Rassismus bei ihr sitzt. Bei einem weißen Arzt hätte sie sich nicht solche Gedanken gemacht. Aber immerhin konnte sie das vor unbekannten Leuten erzählen. Daß sie auf einer ihr unbekannten Ebene ihren eigenen Rassismus entdeckt hatte. Und ich habe dann in der Diskussion gesagt: »Ja klar, und wenn das Kind gestorben wäre, hätten Sie eh schon gewußt, daß ein schwarzer Arzt kein guter Arzt sein kann. Bei einem weißen Arzt würde man dann sagen: 'Das ist kein guter Arzt', hätte aber nicht von seiner Hautfarbe geredet.«

Warum ich mit einer weißen Frau über Rassismus reden kann? Weil diese Frau ehrlich sein konnte. Ich habe gedacht, wenn jemand in der Lage ist, sich zu öffnen und zu sagen, trotz allem, was ich gemacht habe, Bücher schreiben, auf die Straße gehen, trotz allem zu sagen, sie entdeckt bei sich doch noch Rassismus. Diese Professorin sagte: »Pah, guckt mal, in diesem Moment, in dem ich nur emotional reagieren konnte, war da sofort meine Erziehung, meine rassistische Erziehung: Wie kann ein schwarzer Arzt gut sein?« Und wenn eine Person so ehrlich sein kann und trotz allem sagt: »Doch, ich bin rassistisch. Ich muß noch viel mehr machen, um nicht mehr Rassistin zu sein.« Dann habe ich mir gesagt, es gibt doch eine Basis, mit weißen Leuten über Rassismus zu sprechen. Das war für mich eine Motivation.

Selbstverständlich muß ich auch immer mit Schwarzen weiter darüber sprechen, in unseren geschützten Räumen mit MigrantInnen und mit Schwarzen sprechen, genauso wie wir in geschützter Umgebung mit Frauen ohne Männer über unser Frausein reden. Es kann ja sein, daß wir mit Männern überhaupt nicht diskutieren möchten. Und so passiert es auch, daß ich nur mit Schwarzen über dieses Thema, über unser Thema sprechen will, oder nur mit Migrantinnen und nicht mit weißen deutschen Frauen. Es gibt ja auch schwarze deutsche Frauen. Diese Möglichkeiten finde ich wichtig. Aber diese Frau aus Holland hat mir doch

auch Motivation gegeben und gezeigt, daß man mit Weißen über Rassismus sprechen kann.

*Kannst Du vielleicht noch einmal etwas dazu sagen, wie tief dieser Rassismus bei den Menschen steckt, eben durch die Erziehung?*

Diese eine Frau zum Beispiel sagte, in dem Moment, in dem sie nur emotional reagieren konnte, da kam die Erziehung hoch. Und das kann ich gut verstehen. Weil man lernt, Rassist zu sein, und noch in einer sehr angenehmen Form. Du singst 'Zehn kleine Negerlein', du hörst schöne Geschichten, wo Schwarze immer in der schlechteren Position sind. Und dieser Lernprozeß, diese Lyrik, dieses Spielerische, das geht ganz tief und einfach rein, wenn du dieses Süße genießen kannst, diesen 'Negerkuß'. Da kann ich mich an eine Freundin erinnern. Sie sagt, sie kann kein anderes Wort für 'Negerkuß' sagen. Sie hat es so gelernt, und es wird so bleiben. Obwohl ich das schade finde, wenn ich doch sage, das stört mich, daß meine Freundin nicht in der Lage ist, das anders zu sagen.

Du bist eine Frau, und wenn deine Freunde oder Verwandten zu Hause immer 'Weiber' sagen, dann ist das auch nicht schön. Und ich glaube, die können sich doch überlegen, was es für Frauen bedeutet, wenn sie 'Weiber' genannt werden, also diese negative Form gebraucht wird. Und wenn ich Schwarze bin und sage, es stört mich, wenn jemand 'Neger' sagt oder 'Negerkuß', dann glaube ich, muß die Person schon rücksichtsvoll sein. Und das ist eben die Sache, daß sie es nicht sind. Sie sind nicht in der Lage zu beobachten oder zu akzeptieren, wie das für mich ist, wie ich mich fühle, wenn so was gesagt wird.

Ich habe diese eine Freundin, die gesagt hat: »Das werde ich nie lernen.« Die macht so weiter. Aber ich habe auch eine andere Freundin, die bereit dazu ist. Sie beobachtet, sie hat einen schwarzen Freund. Und einmal, als sie spazierengingen, da kam ganz plötzlich das Wort 'Negerkuß' über ihre Lippen. Sie hat sich erschreckt, es war ihr total peinlich. Und sie hat sich entschuldigt. Da war ihr die Sache bewußt. Nicht, daß sie sich verteidigt hat. Sie hat ein Wort gesagt, das sie nicht sagen wollte, das sie bewußt nicht benutzen möchte, trotzdem kommt es in ihrer Spontanität raus. Aber sie war in der Lage zu sagen: »Das wollte ich nicht.«

Das ist der Unterschied zwischen der einen Freundin und der anderen. Die eine möchte überhaupt nicht darüber nachdenken, sie sagt, das ist ganz tief in mir und Punkt. Und die andere ist schon in der Lage, daran zu arbeiten. Das braucht Geduld, und vielleicht passiert es ihr das nächste Mal nicht mehr. Und irgendwann schafft sie es, nicht mehr 'Negerkuß' zu sagen. Wichtig ist vor allem, daß sie bereit ist, daran zu arbeiten, zu gucken. Vielleicht gibt es da noch andere Sachen, die sie bearbeiten muß. Ich finde das schon positiv. Das ist auch ein Punkt, wo ich dann über meine Schwierigkeiten mit anderen Deutschen sprechen kann, wo ich mich nicht ausgeliefert fühle und sagen muß, ich habe überhaupt keine Chance mehr.

Selbstverständlich ist es so, die Utopie muß sein, daß der Rassismus weltweit abgeschafft wird. Aber dieses große Ziel habe ich nicht konkret. Ja, wir müssen irgendwann diesen Rassismus auf der ganzen Welt abschaffen. Aber mir geht es nicht um dieses große Ziel, sondern mir geht es um diese alltägliche Gelegenheit, um die Leute, denen ich jeden Tag begegne, freiwillig oder nicht. Auf dieser Ebene mindestens wünsche ich mir, daß der Rassismus abgeschafft wird. Mindestens sagen zu können, das gefällt mir nicht, das stört mich. Aber ich kann das nicht alleine. Die anderen müssen auch bereit sein, das mit mir gemeinsam zu schaffen, auf dieser Ebene, auf dieser ganz kurzen Distanz. Das schaffe ich nicht alleine. Das muß ich mit anderen machen. Und wenn ich hier lebe, dann muß ich das mit Euch schaffen.

aus: "Ich hatte kein Kleingeld" – Erfahrungen mit alltäglichem Rassismus. 16 Gespräche mit Flüchtlingen und EinwanderInnen, geführt von Dorothea Schütze, Justus v. Liebig Verlag, DM 14,80



# Der Anarchafeminismus Gemeinschaftsküche K[...]

*von Ariane Gransac*

Die Ablehnung der Ungleichheit der beiden Geschlechter hat die Frauen, ob organisiert oder nicht, dazu geführt, ein Theoriegebäude aufzubauen, das den Bereich, der gewöhnlich vom Herrschaftssystem abgegrenzt wird, nicht verläßt. Daher kann dies auch zu nichts anderem als zur Stabilisierung desselben führen.

Diese Feststellung, sowie die aktuelle Situation der Frauenbewegung und der Frauen allgemein (denn der Einfluß der Frauenbewegung ist weit größer als die Zahl der tatsächlich organisierten Frauen) führt eine wachsende Anzahl von Menschen zu der Frage, welche Ziele und Mittel der Feminismus vertritt und wie er diese in die Tat umsetzen und damit zur Befreiung der Frau gelangen will. Diese Fragen beruhen meines Erachtens nicht allein auf der Misere der institutionalisierten feministischen Ideologie, seitdem die Parteien und Staaten sich diese zu Nutze gemacht haben, sondern ebenfalls auf der Tatsache, daß gerade durch diese Institutionalisierung die Widersprüche und Schwierigkeiten dieser Ideologie besonders auffällig wurden. Selbst von den Männern und Frauen, welche schon von Anfang an vor der Unausweichlichkeit dieser Institutionalisierung warnten (AnarchistInnen eingeschlossen), ist leider nie oder zumindest nicht in ausreichendem Maße verstanden worden, daß die Forderung nach sexueller Gleichheit unter den Geschlechtern, wenn sie realisiert werden soll, nur eine gemeinsame Entscheidung beider Geschlechter sein kann: d.h., sie muß ein politischer Willensakt von Männern und Frauen sein, die dann diese Ethik "gewählt" haben, die überzeugt wären, daß die Gleichheit der Geschlechter eine biologische, ontologische oder sonstige Wahrheit ist...

Das Problem der Ungleichheit/Gleichheit unter den Geschlechtern genauso wie unter den Menschen im allgemeinen stellt sich auf der Ebene der sozialen Organisation und ist ein ideologisches und ein politisches Problem. Die Ebene zu verwechseln, bringt uns in widersprüchliche Situationen, wobei wir die Lösungen falschen Probleme suchen, oder aber Probleme auf unlösbare Weise stellen.

Der Versuch, die Gleichheit der Geschlechter wissenschaftlich beweisen zu wollen, ist solch ein falsches Problem.

Wichtig ist es vielmehr, klarzustellen, daß in der Gesellschaft, in der wir uns befinden (und vermutlich auch in allen vorhergehenden) die Frauen diskriminiert werden. Diese Tatsache sehen wir als absolut unzulässig.

Damit aber diese Klarstellung überhaupt weiterführt, müssen diejenigen Mechanismen entschleiert werden, die dafür sorgen, daß wir bewußt und unbewußt die »Normen« des Systems der Diskriminierung reproduzieren, gegen das wir kämpfen.

## Über die Berechtigung der Idee der »Gleichheit der Geschlechter«

Bis heute wurde seitens der Frauenbewegung der Ursprung der Ungleichheit der Geschlechter der Spezies Mensch weder endeckt, noch abgeleitet, noch interpretiert. Historisch gesehen markiert der Verlust des Paradieses den Ursprung; , dieser Ort, wo die menschlichen Wesen beider Geschlechter gleich und sicherlich glücklich waren, ist aber weder räumlich noch zeitlich von »der Geschichte« definiert. Die verschiedenen aktuellen feministischen Strömungen haben allerdings diese Suche nach dem »vermutlichen« Ursprung dieser Ungleichheit wieder aufgenommen, indem sie sich gegen die geltende These auflehnen, die Menschheit wäre immer im Kontext der sexuellen Ungleichheit organisiert gewesen. Die Forschung versucht zu beweisen, daß die Menschen zu Anfang gleichberechtigt gelebt haben und erst später in eine sexuelle Ungleichheit »abwichen«, eine Abweichung verbunden mit einer Einführung eines Typus, der von der Gesellschaft vorgegeben war. Dieser Forschungsansatz findet sich übrigens hauptsächlich in den Schriften revolutionärer Denker des vorigen Jahrhunderts, unter anderem beeinflußt von den Ideen Darwins.

Es ist offensichtlich, daß unsere Kultur uns dazu drängt, an das verlorene Paradies zu glauben und seine Existenz zu beweisen, um die Forderung nach Gleichheit der Geschlechter zu legitimieren (diese muß, um denkbar zu sein, bereits vorher existiert haben; d.h.: bereits in der Geschichte der Menschheit eingeschrieben sein). Aber es scheint, daß uns dieser Drang, die Idee der Gleichheit der Geschlechter notwendigerweise rechtfertigen zu müssen, noch weiter mitreißt; denn da es sich um den menschlichen Körper handelt, müssen wir nun scheinbar auch nachweisen, daß die Körper beider Geschlechter gleich sind (selbst wenn sie verschiedene, unterschiedliche Funktionen etc. haben ...

Jedoch ist die Notwendigkeit wissenschaftlicher Beweise sehr zweideutig und ordnet zudem die ethischen Gründe zweitrangigen und ungewissen Betrachtungen unter, welche schon von ihrer Natur her provisorisch und angreifbar sind. Ist es daher, als Berechtigung des Kampfes für eine egalitäre Gesellschaft eigentlich nicht ausreichend, ein soziales System, welches auf einer »angenommenen, natürlichen« Ungleichheit zwischen den Menschen beruht, beenden zu wollen?

Nachdem wir uns hiermit gegen die Verschwendung wissenschaftlicher (anthropologischer, ethnologischer, biologischer etc.) Argumente und gegen historische Bezugnahmen in den Veröffentlichungen der Frauenbewegung überall in der Welt gewehrt haben, fragen wir uns:

# ; und die
# ropotkins

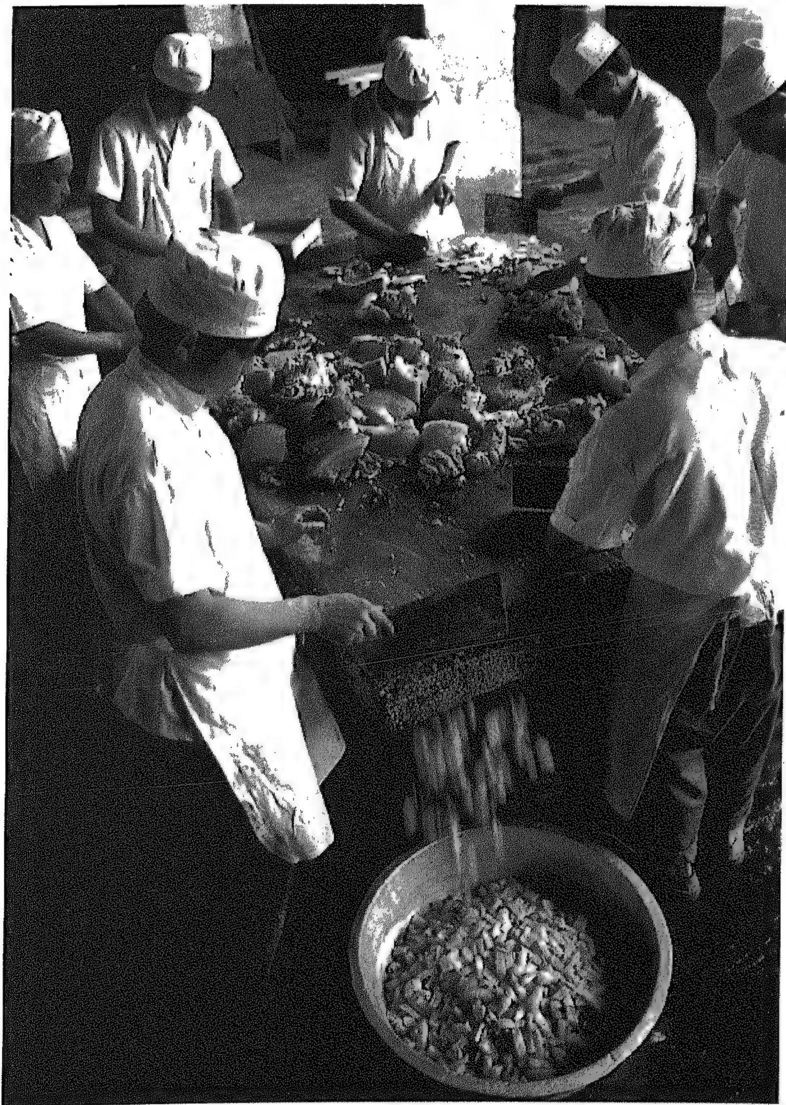
Was ist der wahre Sinn hinter dieser angeblichen Notwendigkeit »wissenschaftlich« beweisen zu müssen, daß der Anspruch der Gleichheit der Geschlechter gefordert werden kann?

Wohin kann uns die Beharrlichkeit des Feminismus führen, der das Prinzip der Gleichheit der Geschlechter auf der Grundlage einer Analyse legitimieren will, die er als historische Wahrheit etabliert?

Es stimmt, daß, wie Michelle Perrot es ausdrückt, »die Geschichte der Frauen mehr die Geschichte der Beziehungen der Geschlechter und der Arten sein will«(1) und daß sie hauptsächlich versucht, darzustellen, was die Geschichte versteckt oder herunterspielt: die Präsenz der Frauen. Aber gerade indem so die Frauen in die Geschichte integriert werden, wird die Geschichte der Frauen selbst beerdigt!

Weiterhin lenkt der Wunsch (und der ihn begleitende Diskurs), die »Präsenz« der Frauen in der Geschichte beweisen zu können, uns von der grundlegenden Frage ab und wir verlieren uns in Antworten auf historisierende Fragen wie etwa: was war die wahre Rolle der Frau im »Schicksal« der Menschheit? Gab es nur das, was uns die Geschichte erzählt? Oder auch: waren die Frauen wichtiger in der Geschichte als diese uns erzählt? etc. So fragen wir uns nicht mehr, ob die Geschichte die authentische Wiedergabe der Wirklichkeit darstellt, oder ob es vielleicht eine andere mögliche Geschichtsschreibung dieser Wirklichkeit geben könnte; d.h., ob es eine Realität gibt, die ohne Geschichte blieb.

Die folgenden Zitate zeigen das fortschreitende Abrutschen dieses feministischen Diskurses:



Mit der Bemerkung, daß die Frauenbewegung »einen neuen Anstoß zur Geschichte der Frauen gegeben hat« proklamiert Rolande Tremper: »Ein ganzes Studienfeld hat sich somit den menschlichen Wissenschaften eröffnet. Die Gründung einer »Action Thématique Programmée« über die feministischen Forschungen und Studien seitens des CNRS (Centre National des Recherches Scientifiques, Nationales Zentrum für wissenschaftliche Studien, Anm. FJ) zeugt von seiner Bedeutung. Diese »Action Thématique...« erhält in gewisser Weise Anerkennung durch das Interesse wissenschaftlicher Kreise an dieser Art Forschung.«

Michelle Perrot (im Kolloquium von Aix en Provence: Ist die Geschichte der Frauen möglich?) sagte: »Aber von den Frauen wird, in Frankreich wie anderswo, durch viele Fragen das wieder in Frage gestellt, was die Frauenbewegung eingeübt hat. Gibt es, quer durch die Zeiten, eine kollektive Identität der Frauen? Woher kommen wir? Wohin gehen wir? Offenbar der Stille der Reproduktion, der unendlichen Wiederholung der täglichen Aufgaben geweiht, sowie einer sexuellen Teilung der Welt, welche manchmal für dermaßen unveränderbar gehalten wurde, daß man deren Ursprung in der Nacht der Zeitalter suchte, haben die Frauen nur diese eine Geschichte?«

Alle diese Fragestellungen führten Michelle Perrot zu folgender Feststellung:

»Ein Bedürfnis nach Geschichte macht sich überall Luft (was der Durchdringung der Politik durch die Frauenbefreiungsbewegung, MLF korrespondiert). (MLF , Mouvement pour la Liberation des Femmes; Anm. FJ). Die Geschichte der Frauen und des Feminismus erlaubt es, sie wieder auf ihren Platz in der globalen Geschichte zu stellen, von dem sie nicht getrennt werden kann«.

Foto: Mac Guiness

Die Frauen sind somit dabei, ihre Geschichte in der Geschichte zu konstruieren, sich dort »offiziell« zu integrieren, ganz so, wie die vom Abendland kolonisierten Völker, die ihre Geschichte konstruieren müssen, um als Staaten existieren zu können (denn die Legitimation der Kolonisation beruhte darauf, daß diese Völker keinen Staat hatten, keine Geschichte hatten, und somit auch kein Recht auf das Land, auf welchem sie lebten.)

Aber wir wissen, daß die Geschichte mit dem Staat untrennbar verknüpft ist, und daß jegliche Herrschaft Hand in Hand geht mit der Verfälschung der Wirklichkeit. Demzufolge führt die normale Praxis einer wissenschaftlichen Untersuchung dahin, daß die ursprünglichen Anordnungen nach und nach verfälscht werden, denn nur so kann die wissenschaftliche Untersuchung Teil der akademischen Institutionen und der staatlichen Kulturapparate werden.

Dieses Bedürfnis von Frauen, sich in der Geschichte zu finden, wird als Forderung nach Gleichheit im Kontext einer hierarchisierten Gesellschaft aufgestellt. Daran gebunden, kann die Forderung dieses System nicht in Frage stellen. Denn sie bleibt auf die Ebene der Macht beschränkt. Der Entwurf der Gleichheit der Geschlechter, die auf der Ebene der staatlichen Gesetze eingefordert wird, kann höchstens die Ebene von auf Papier ausgestellten Berechtigungsscheinen beinhalten. Diese Berechtigungen aber stehen in einer Linie mit den gängigen Vorstellungen von der Welt des sozialen Systems, in dem wir leben. Dieser Entwurf ist an die Überlieferung durch die Geschichte gebunden, wie auch immer diese wiederum definiert sein mag: etwa, daß ab dem Zeitpunkt von Geschichte gesprochen werden kann, ab dem es eine menschliche Sprache gibt; oder seitdem es Schrift gibt, durch welche Geschichte überhaupt erst von Fälschern in Geschichtsschreibung umgemünzt wurde. Das bedeutet: Geschichte gibt es, seitdem in den Kategorien von »Anfang« und »Ende« gedacht wird. Der Schritt von Frauen für ihre Anerkennung in der Geschichte bewegt sich auf derselben Ebene. Er korrespondiert im übrigen mit der gegenwärtigen Phase des Eindringens, der Invasion des sogenannten »historischen Bewußtseins«, das sich auch noch für fortschrittlich ausgibt, bis in die tiefsten sozialen Schichten der Gesellschaft.

Wir wollen nicht verlangen, daß frau alle Untersuchungen und Fragen in dieser Richtung unterlassen sollte, denn es ist wichtig, die Manipulation, die Fälschung der biologischen und sozialen Realität der Spezies Mensch klar aufzuzeigen. Aber wir wollen unsere erworbene Interpretation der Welt ja hinterfragen! Wenn wir uns dabei auf oben genannte Fragestellungen beschränken, verbleiben wir im gleichen theoretischen Schema, mit dem die Welt mittels Biologie und Geschichte erklärt wird. Es wäre das gleiche, wie wenn wir die Zeit dadurch abschaffen wollten, daß wir die Uhrzeit auf unseren Armbanduhren verstellten.

## Die gemeinsame Küche

Wenn wir die Entwicklung der feministischen Bewegung überall in der Welt betrachten, so können wir feststellen, daß sie weder in einem antikapitalistischen Rahmen begonnen, noch sich darin entwickelt hat. Die ersten Frauenorganisationen wie auch die ersten Diskussionen über die Gleichheit der Geschlechter haben Frauen zusammengeführt, die aufgrund ihrer materiellen und kulturellen Situation innerhalb des kapitalistischen Systems eine gewisse Unabhängigkeit behaupten konnten. Daher blieben die Forderungen dieser Frauen im Rahmen des Systems, auch wenn einige der Forderungen ursprünglich objektiv antikapitalistisch waren , z.B. diejenigen, die sich gegen die Institution der Familie richteten und damit sogar den Nerv des Systems berührten.

Erst im Verlauf verschiedener Revolutionen und in den fortschrittlichen Organisationen der Arbeiterbewegung, haben (sowohl die Marxisten, u.a. Engels mit seinen Studien über den Ursprung der Familie etc. wie auch die Anarchisten,) die revolutionären Ideologien die Gleichheit der Geschlechter aus einem antikapitalistischen Blickwinkel heraus analysiert.

Kurz gesagt, die Forderung nach Gleichheit der Geschlechter ist nicht an sich »revolutionär«, sondern sie wird es erst im Rahmen eines gemeinsamen Kampfes für die Gleichheit Aller, der über die Unterschiede in den ideologischen und ethischen Positionen hinweg eine soziale Revolution anstrebt, die sich nicht,





wie oben gesagt, darauf beschränkt, lediglich »die Uhren zu verstellen«.

Die Anarchisten, wie alle anderen Revolutionäre auch, haben das Projekt einer Gesellschaft der Zukunft auf historischen und wissenschaftlichen Grundlagen entworfen, wobei ihnen ihre Widersprüche durchaus klar waren.

Da wir diese Utopiem immer noch nicht realisieren können, beziehen wir uns einmal als spezielles Beispiel auf die von Kropotkin entwickelte Idee einer zukünftigen libertären Gesellschaft (in: Die Eroberung des Brotes), um anhand davon unsere derzeitige Abneigung gegenüber verschiedenen Vorstellungen von dieser freien Zukunft besser verständlich machen zu können. Kropotkin geht bei seinem Entwurf der anarchistischen Idee sehr genau und sehr vorsichtig vor. Er berücksichtigt die zeitgenössischen Realisierungsversuche (in den 80er Jahren des letzten Jahrhunderts), den Bakuninschen Kollektivismus, den Fourierismus, etc...Dabei vermeidet er jedoch die Beschreibung eines utopischen Paradieses, einer Ideal Gesellschaft. Er verfaßt eine kritische Analyse spezieller Probleme und forscht nach möglichen Lösungen für eine gerechte und egalitäre Gesellschaft, die das Wohlergehen aller garantieren kann. Bei all seinen Überlegungen bezieht sich Kropotkin auf das Individuum, auf das Volk/die Völker, auf die Menschheit, auf den Menschen, sowie auf die Bevölkerung im allgemeinen, ohne nach Rassenzugehörigkeit oder Geschlecht zu unterschieden. Er führt aus, daß die Umwandlung der Gesellschaft nicht an einem Tag geschehen wird, und nimmt in seinen Modellen einer sozialen Organisation stets Bezug auf den Ausgangspunkt, d.h. darauf, daß wir ursprünglich alle in Anpassung und Übereinkunft mit den Strukturen der kapitalistischen Gesellschaft funktionieren.

Dies haben wir im Hinterkopf, wenn er im Rahmen seiner Überlegungen zu den Problemen des häuslichen Lebens anfängt, von den Frauen zu reden... Dabei führt er aus: »die Frau zu emanzipieren, bedeutet, sie von der geisttötenden Küchenarbeit und der Wäsche zu befreien; d.h., ihr zu ermöglichen, sich so zu organisieren, daß sie ihre Kinder aufziehen und unterrichten kann, wenn sie es wünscht, und ihr dabei noch genügend Zeit bliebe, am sozialen Leben teilzunehmen«. Auch für ihn also bleibt das Aufziehen der Kinder die Domäne der Frau. Meiner Meinung nach

ist diese Haltung bezeichnend für den Grad unserer Fähigkeit, von den traditionellen »besonderen Eigenschaften« zu abstrahieren, sowie ob wir wirklich dazu in der Lage sind, uns wahre freie Beziehungen vorzustellen. Auch wenn er also diejenigen scharf kritisiert, die die Aufgabenteilung im häuslichen Bereich (in der zukünftigen Gesellschaft) nach Geschlecht zuordnen wollen, unterstreicht er doch auch, daß die »Frau ebenfalls ihren Anteil an der Emanzipation der Menschheit fordert. Sie will nicht mehr den Lastesel des Hauses spielen. Es reicht schon, daß sie soviele Jahre ihres Lebens dem Aufziehen ihrer Kinder widmen muß«. Er kann sich die Frau ohne die Bürde dieser ihrer »besonderen Eigenschaft« nicht vorstellen.

In der Folge bezieht sich Kropotkin auf den technologischen Fortschritt, um mit seiner Hilfe ein Bild von der Zukunft des Menschen zu entwerfen, der dann durch die Maschine von lästigen Arbeiten befreit ist und sich kreativen, handwerklichen Aktivitäten etc. widmen kann...Dabei schafft er es nicht, sich die Freiheit und Gleichheit in anderen Begriffen und Rahmenbedingungen vorzustellen, als den durch unsere Kultur vorgegebenen. Dies ist um so erstaunlicher, als er eine erschöpfende Beschreibung der Abstumpfung durch die Hausarbeit liefert (wobei er im übrigen verschiedene Forderungen der feministischen Bewegung seiner Zeit aufgreift). Man müsse die Frauen durch die Maschine befreien. Als Beispiel dient ihm die amerikanische Gesellschaft, welche bereits kollektive und kommerzialisierte Dienste eingeführt hat: Waschmaschinen für Wäsche, Geschirr etc. Für das Problem des Kochens schlägt er Gemeinschaftsküchen vor (inspiriert durch Unternehmen, welche fertig zubereitetes Essen zum Mitnehmen in den USA damals schon anboten). Er betont die ökonomische Nutzung von Energie und Arbeit: »50 Herdfeuer, wo ein einziges reichen würde. 50 Frauen, die ihren Vormittag verlieren, wo zwei Personen ausreichten.« Wenn er aber in einer Vorausschau zu den Fragen kommt, welche dadurch entstehen, daß jeder das Recht hat, sein Leben unterschiedlich zu gestalten (Kapitel: Die Lebensmittel), so unternimmt er von Neuem und jetzt mehr als deutlich eine kulturelle Gewichtung der weiblichen »besonderen Eigenschaften«: »Wir wissen, daß es 1000 Arten, Kartoffeln zu kochen gibt, aber es wäre nicht schlechter, sie in einem einzigen Topf für 100 Familien auf einmal kochen zu lassen. Wir verstehen, daß der Abwechslungsreichtum der Küche speziell in den Überlegungen jeder Frau in ihrem Haus liegt, das gemeinsame Kochen eines Zentners Kartoffeln verhindert nicht, daß jede nach ihrem Geschmack würzt«.

Kropotkin weiß sehr wohl, wovon er spricht. Er weiß, daß diese Gesellschaft auf Arbeits- und Rollenverteilung basiert, die sich nicht an einem Tag verändern werden. Er weiß, daß wir unter dem totalen kulturellen Einfluß der Gesellschaft stehen, in der wir leben. Sie prägt unsere Sicht der Welt. Deshalb haben wir alle Schwierigkeiten, uns eine völlig andere Gesellschaft vorzustellen: »Wir alle haben Vorurteile mit der Muttermilch aufgesogen... unsere gesamte Erziehung... gewöhnt uns daran, zu glauben...« ). Obwohl wir dies alles wissen, raden wir weiterhin abstrakt und sehr »theoretisch« von Freiheit und Gleichheit (und glauben auch zweifelsohne daran). Dadurch werden wir daran gehindert, unsere allgegenwärtige Realität so zu sehen, wie sie ist, (und uns das einzugestehen [!], damit wir nicht zur Karikatur werden, oder in Demagogie verfallen), und auch gehindert werden, unsere Ohnmacht zu analysieren, hieraus zu entkommen. Dies betrifft nicht allein den Bereich der Beziehungen zwischen Männern und Frauen, sondern auch die Beziehungen zwischen Genossen. Obwohl wir alle einen rigorosen Anti-Autoritarismus fordern, haben wir es noch nicht einmal im libertären Milieu geschafft, die Sektiererei zu überwinden , und alle die anderen autoritären »Abweichungen« des Kampfes um die Macht, die personalistische Wertsteigerung etc.

Zum Verständnis der symbolischen Bedeutung und des Sinns meines Bezugs auf die »gemeinsame Küche«, ist es nötig, daß wir unsere Realität und die konkreten, täglichen Widersprüche unserer menschlichen und sozialen Praxis berücksichtigen. Wir müssen verstehen lernen, daß unsere Sehnsucht nach »Freiheit und Gleichheit für alle« unserer jeweiligen ethischen, ideologischen und politischen Position entspricht. Zudem hat diese Sehnsucht nur dann einen Sinn, wenn sie von einem sozialen Standpunkt aus vorgetragen wird. Das heißt: sie muß unsere Beziehungen zu den Anderen beinhalten. Und wenn wir in Richtung auf unsere Utopie weiterkommen wollen, müssen wir versuchen, in unserem Reden, Denken und Handeln konsequent zu sein.

Um zum Schluß zu kommen: ich weiß nicht, ob ein Anarcha-Feminismus uns in irgendeiner Weise nützlich sein könnte, um freie und gleiche Beziehungen unter Männern und Frauen, zwischen Allen, herzustellen. Genausowenig weiß ich, ob eine reine Frauenorganisation wirkungsvoller wäre. Aber auf den ersten Blick erscheint es mir absurd, zu trennen, um sich später wieder zu vereinen... Beachten wir, wohin der berufsständische Korporativismus die Arbeiterbewegung geführt hat!... Auf alle Fälle bleibt das Problem, wie wir kämpfen sollen für die Gleichheit (in der Gesellschaft, in der wir leben):denn wir gehen dabei ja stets von unseren ideologischen und ethischen Positionen aus. Damit die Forderung nach Gleichheit in ein allgemeines Verlangen nach einer globalen Umwälzung mündet, reicht es nicht, sie mit wissenschaftlichen oder anderen Argumenten zu begründen. Dazu ist eine tiefergreifende Bewußtwerdung notwendig, bei uns wie bei allen Opfern der Ungleichheit , damit dieser Kampf genauso der ihre wie der unsere sei. Deshalb müssen wir unbedingt unsere verschiedenen sozialen (ökonomischen, kulturellen, etc.) Situationen berücksichtigen, aus denen heraus jede der sozialen Gruppen den Kampf führt. Zusätzlich müssen wir uns immer wieder, wenn wir mit dem Problem der Ungleichheit konfrontiert werden, die angemessenen Mittel und Taktiken überlegen...

Wie überall müssen wir pragmatisch vorgehen, aber stets in Übereinstimmung mit unserem Ziel bleiben. Nur so können wir wahrhaft effektiv und gleichzeitig in Übereinstimmung mit unseren egalitären und libertären Engagement sein.

Anmerkungen 1: »Le sexe« hat eine biologische Bedeutung, »le genre« eine mehr kulturelle und symbolische.

übersetzt und bearbeitet von Franz-Josef Marx und Friederike Kamann aus: IRL 2/3 1988 No. 75, S.14,17 (Journal d'expressions libertaires, Lyon)

# Frauen, Nahrung und globaler

## 1. Nahrungssicherheit

"Ernährungssicherheit" soll sowohl auf der Ebene des Individuums, als auch des Haushalts, der Nationen und global erreicht werden. Sie wird gemessen in Kalorien pro Kopf pro Tag. Während den Menschen in den 21 reichsten Ländern des Nordens pro Kopf/pro Tag mehr als 3400 Kalorien zur Verfügung stehen, m,ssen sich die Menschen in 86 Ländern des Südens mit 2300 Kalorien pro Tag begnügen. Diese Zahl gilt als Meßlatte für "Ernährungsunsicherheit", bzw. chronische Unterernährung. Am schlimmsten ist die Situation in Afrika südlich der Sahara, wo die tägliche Kalorienmenge pro Person nur 1300 beträgt.
Insgesamt jedoch ist das Angebot an Nahrung von 1961 bis 1992 weltweit gestiegen. Das gilt für die 21 reichen Länder des Nordens, wie für viele arme Länder des Südens, allerdings wieder mit Ausnahme von Afrika südlich der Sahara, wo der Kalorienunterschied zwischen "gut genährten" Ländern und "unterernährten Ländern" 1961 900 Kalorien ausmachte, 1992 betrug er bereits 1400 Kalorien. (WFS 96 Tech/7)
Die FAO sieht es als Ziel des WEG an, diese Kluft zwischen reichen und armen Ländern in bezug auf Ernährung zu schließen und weltweit bis zum Jahr 2010 2700 Kalorien pro Person pro Tag (pc/pd) zu erreichen. Ein richtiges Ziel, so scheint es, bedenkt man, daß zur Zeit 800 Millionen Menschen unter chronischer Unterernährung und/oder Hunger leiden.
(...)
Als Hauptursache für wachsende Nahrungsunsicherheit in den armen Ländern wird das Bevölkerungswachstum angegeben, mit dem die Nahrungsproduktion bis zum Jahr 2010 nicht Schritt halten könne.
Die Bevölkerungszunahme wird seit längerer Zeit bei allen großen UN-Konferenzen angeführt, um die Ursache für die jeweiligen Weltprobleme zu benennen: für Armut, die ökologischen, klimatischen, Wohnungs- und Gesundheitsprobleme. Dabei wird in den FAO-Papieren zugegeben, daß die malthusianische Logik, daß die Nahrungsproduktion langsamer steige als das Bevölkerungswachstum, so nicht stimmt. Denn die Wachstumsrate der Bevölkerung ist weltweit zurückgegangen, auch in vielen Entwicklungsländern. 1965 - 70 war sie 2.1%, heute ist sie 1.6% und wird weiter sinken. Die FAO rechnet daß sie im Jahr 2020 - 25 bei 1.0% liegen wird. Dennoch hungern - trotz gestiegener Nahrungsproduktion und/oder gestiegenem Nahrungsimport zunehmend Menschen im Süden. Hier gibt die FAO zu, daß dies vor allem am Mangel zahlungsfähiger Nachfrage nach Nahrung, nicht aber am Nichtvorhandensein von Nahrung liegt. Das heiß: es ist genügend Nahrung vorhanden, auch für die Zukunft, aber das Einkommen vieler Menschen im Süden ist zu gering, um sie kaufen zu können. (WFS 96/Tech 1 S.8)
Damit sind wird bei einer weiteren entscheidenden Frage, nämlich der, warum bei einer Welt voll Nahrung die Mehrheit der Menschen unterernährt ist und hungert. Um diese Frage zu beantworten, müssen wir uns das gesamte globale kapitalistische Wirtschaftssystem ansehen, in dem Nahrung nur als Ware produziert, verarbeitet und gehandelt wird. Dieses Wirtschaftssystem, insbesondere seine neoliberalen Grundlagen und Prinzipien, werden in den FAO-Papieren jedoch nicht genannt, geschweige denn kritisiert. Im Gegenteil: Liberalisierung des weltweiten Agrar- und Nahrungshandels wird als wichtigstes Mittel zur Herstellung von Nahrungssicherheit für alle gepriesen. Der Weg zu diesem Ziel wird als linearer, evolutionärer Prozeß angesehen, in dem die armen Länder durch "nachholende Entwicklung" und globalen Freihandel den Status der Nahrungssituation und den Lebensstil der reichen Länder erreichen werden, wobei dieser Lebensstil nicht hinterfragt wird in bezug auf die ökologischen, sozialen, kulturellen Kosten, die er verursacht.
(...)

## 2. Frauen, seit eh und je die Garantinnen für Nahrungssicherheit

Die Frauenpolitik der FAO, wie sie in den Vorbereitungspapieren zum WEG ausgedrückt ist, beschränkt sich hauptsächlich auf "equal participation of women in decision making processes" - also gleiche Teilnahme von Frauen an allen Entscheidungsprozessen.
Eine solche Gleichstellungspolitik ignoriert und verdunkelt die Tatsache, daß Frauen seit Urzeiten die wichtigsten Garantinnen für Nahrungssicherheit sind. Sie sind die Nahrung für alle in ihrem Körper heranwachsenden Menschenkinder, und wenn diese geboren sind, produzieren sie die erste Nahrung für sie. Diese Tatsache wird freilich zur Zeit verdrängt und verdunkelt dadurch, daß der Zusammenhang zwischen Gebären und Nähren durch die moderne Reproduktions- und Baby-Nahrungsindustrie zerrissen und den Frauen aus der Hand genommen wird. Das bedeutet, daß die kostenlose erste Nahrung, die jede gesunde Frau selbst für ihr Baby produziert, entwertet und durch eine teure Handelsware ersetzt wird. Das Motto: Von der Subsistenz zum Markt! (...)
Doch auch im bezug auf die Beschaffung des "täglichen Brotes" haben Frauen seit frühesten Zeiten bis heute dafür gesorgt, daß ihre Familien und Gemeinden stets etwas zu essen haben. Entgegen dem Mythos vom Mann als Jäger, Ernährer und Brotverdiener ist nachgewiesen, daß in früheren und in heutigen Sammler- und Jägergesellschaften bis zu 80% der täglichen Nahrung aus der Tätigkeit der Frauen stammte und daß die Männer nur einen geringen Beitrag zum täglichen Brot leisteten (vgl. Mies 1996 a) S. 73-74).
Doch selbst heute hängt die Nahrungssicherheit für die meisten Menschen mehr von der Arbeit der Frauen als der der Männer ab. In Afrika verrichten Frauen 80% der landwirtschaftlichen und anderen Subsistenzarbeit, die der direkten Selbstversorgung dient. Die Männer arbeiten bevorzugt in export- und marktbezogenen Bereichen. Auch in Asien ist der Anteil der Frauenarbeit an der direkten Nahrungsproduktion sehr hoch. Er soll 50 - 60% betragen, in Lateinamerika soll er 40% sein (vgl. auch Lanje 1995).
Hier sind alle jene Tätigkeiten noch nicht mitgerechnet, die der Nahrungsbearbeitung und -zubereitung dienen, die also zwischen Feld und Haushalt liegen. Auch diese Arbeiten sind in den Entwicklungsländern hauptsächlich Frauenarbeiten; sie werden heute oft dem sog. "informellen Sektor" zugerechnet, wo keine vertraglich geschützte Lohnarbeit existiert.

*von Maria Mies*

Zur Nahrungssicherheit gehört m.E. jedoch nicht nur die Produktion von ausreichenden Quantitäten landwirtschaftlicher Rohstoffe, die dann von gigantischen Agrar- und Nahrungskonzernen zu Industrienahrung verarbeitet und vermarktet werden, sondern auch die Konsumarbeit der Hausfrauen in den Industrieländern, die nach wie vor dafür verantwortlich sind, daß aus diesen industriell und synthetisch hergestellten Supermarkt-Waren Lebensmittel im wahrsten Sinn für ihre Familien werden. Diese Transformationsarbeit ist für eine gesunde, menschliche Ernährung absolut notwendig, denn Handelswaren in ihrem Rohzustand sind ungenießbar. Sie müssen "vermenschlicht" werden durch die Liebe, die Sorgfalt, die Vorsorge, die Beziehungsarbeit, das kulturelle Wissen um Traditionen, Feste, Zeiten usw., mit dem die Hausfrau die Essens-Waren auswählt, auspackt, den Müll beseitigt, das Essen zubereitet und auf den Tisch bringt. Wenn wir uns alle diese Tätigkeiten und ihre tieferen Bedeutungen vor Augen führen, stellen wir bald fest, daß Essen weit mehr ist als die bloße Zusichnahme von Kalorien, daß Nahrung eine ganze Kultur bedeutet, daß Frauen hauptsächlich für die Erhaltung und Wiederherstellung dieser Kultur zuständig sind - und letztlich, daß Nahrungssicherheit nicht mehr gewährleistet werden kann, wenn diese Kultur durch die moderne homogenisierte, globalisierte Industrienahrung zerstört wird.



Dieser ganze Bereich der materiellen und immateriellen Frauenarbeit bei der Herstellung, Verarbeitung, Verteilung und Zubereitung von Nahrung und somit der Nahrungssicherheit, kommt in den FAO-Analysen so gut wie nicht vor. Frauenarbeit generell und Hausarbeit insbesondere wird in der patriarchalisch kapitalistischen Gesellschaft unsichtbar gemacht, entwertet und marginalisiert. Sie ist unbezahlt und kommt im Bruttosozialprodukt (BSP) nicht vor. Gezählt wird im BSP nur die Lohnarbeit, die verausgabt wird, um Waren zu produzieren und zu vermarkten, wodurch die Akkumulation von Kapital oder das Wirtschaftswachstum gefördert wird. Es entspricht dieser Wachstumslogik, daß Naturzerstörung, z.B. durch Kriege und ökologische Katastrophen - etwa die ÷lverschmutzung durch Exxon Valdez - das BSP steigern und die damit zusammenhängende Arbeit als "produktiv" und wertvoll gilt, nicht aber die Hausarbeit und die Sorge der Frauen für die Nahrung (vgl. Waring 1989).

Diese Unsichtbarmachung der Frauenarbeit bei der Nahrungssicherung ist aber nicht das Resultat irgendeines männlichen Sadismus sondern eine strukturelle Notwendigkeit einer auf Gewinnmaximierung ausgerichteten Wirtschaft. Hausarbeit als Modell der modernen Frauenarbeit wird nicht als Arbeit definiert sondern gilt als Ausdruck der weiblichen Anatomie und "Liebe". Sie ist zeitlich unbegrenzt, scheint in Fülle vorhanden, wie Luft und Sonne, gilt den ÷konomen als "freies Gut", oder als Naturressource, das Mann und Kapitalisten sich einfach aneignen können. Diese unbezahlte und unbezahlbare "Arbeit aus Liebe" ist, zusammen mit der Subistenzarbeit der Bauern nach feministischer Analyse das eigentliche Geheimnis der fortgesetzten Akkumulation von Kapital (Dalla Costa 1973; Bock u. Duden 1976; Bennholdt Thomsen 1992; Mies 1982; v. Werlhof 1992). Dies ist m.E. auch der tiefere Grund, warum die Frauen und ihr Beitrag zur Nahrungssicherung in den FAO-Papieren nicht wirklich ernst genommen werden. (...) Denn bei genauerem Hinsehen geht es bei dem WEG der FAO nur vordergründig um universale Nahrungssicherung bis zum Jahr 2010. Das eigentliche Ziel scheint zu sein, die Nahrungsproduktion, -verarbeitung und -vermarktung aus der Hand der lokalen Bauern und vor allem der Frauen zu nehmen und unter die Kontrolle transnational operierender Konzerne wie NestlÈ, Cargill, Monsanto, Unilever, Pepsi usw. zu bringen, die dann einen globalen Markt mit Nahrung versorgen.

Bis vor kurzem waren es noch die nationalen Regierungen im Süden, die die Verantwortung dafür hatten, daß die Bevölkerung Zugang zu erschwinglicher Nahrung hatte. Ziel der meisten Regierungen war "self-sufficiency in food" also Selbstversorgung, was die Grundnahrung betrifft. Um dieses Ziel zu erreichen, brauchten sie die Mitwirkung der eigenen Bauern. Im Entwurf für den Weltaktionsplan, der auf dem WEG abgestimmt werden soll, ist dies Ziel der Self-Sufficiency jedoch aufgegeben und ersetzt worden durch die Liberalisierung und Globalisierung des Agrar- und Nahrungsmarktes. Die letzten Nischen von Subsistenzproduktion in marginalen Regionen sollen in den internationalen Markt integriert werden. Die FAO übernimmt unkritisch das Para-



Fotos: Herby Sachs/Version



digma des liberalisierten und globalisierten Agrar- und Nahrungsmittelmarktes. Die Frage stellt sich, ob Nahrungssicherheit für alle, innerhalb dieses Rahmens überhaupt zu realisieren ist. Wie ist es zu dieser neuen Politik gekommen?

### 3. Globalisierung und Liberalisierung des Weltagrar- und Nahrungshandels,

Die historische Übersicht über die Entwicklung der globalen Agrar- und Nahrungspolitik zeigt einen deutlichen Wandel in der Strategie zur Erreichung von Nahrungssicherheit auf. Während in den 60er Jahren die meisten Länder des Südens noch eine Politik der Selbstversorgung in bezug auf Nahrung verfolgten - die Selbstversorgungsrate bei Getreide betrug noch 96% - fand in den 70er Jahre ein massiver Getreideimport aus Nordamerika in viele Länder Asiens und Afrikas statt. Vor allem die USA suchten so ihre Getreideüberschüsse, die sie durch hohen Einsatz von Chemie und Erdöl erwirtschaftet hatten, profitabel abzusetzen. Zwischen 1969 - 71 verdreifachten sich die Getreideimporte der Entwicklungsländer und ihre Selbstversorgungsrate sank bis 1981 auf 91%. Zunehmend wurden die Entwicklungsländer zu Netto-Importeuren von Getreide aus den USA, Australien und aus Europa, die auf diese Weise einen Markt für ihre industrialisierte und kapitalintensive Landwirtschaft schufen. Für die Entwicklungsländer brachte diese Importpolitik zwar kurzfristig eine Lösung bei Versorgungsproblemen, führte aber auch dazu, daß die einheimischen Kleinbauern nicht mehr mit dem billigen Importgetreide konkurrieren konnten, die Landwirtschaft aufgeben und das Land verlassen mußten. Dieses Dumping von Getreideüberschüssen aus den USA und Europa hat vor allem Millionen von Bauernexistenzen ruiniert. (Engels 1995, S.213)

Zum anderen führte diese Politik, zusammen mit dem Import teurer Technologie im Rahmen der "Grünen Revolution" zu einem stets wachsenden Schuldenberg, den die meisten Länder des Südens bis heute nicht abgetragen haben. Viele dieser Länder wandten sich in ihrer Not an die Weltbank und den Internationalen Währungsfonds (IWF). Diese jedoch verordneten ihnen als Medizin die berühmt berüchtigten Strukturanpassungsprogramme (SAPs), um die Wirtschaft dieser Länder wieder zu sanieren. Sprich: für den globalen, kapitalistischen Markt zu öffnen. Zu diesen SAPs gehört u.a. eine Entwertung der Währung, der Abbau staatlicher Subventionen für die Landwirtschaft, im Sozialbereich, vor allem für Gesundheitsvorsorge, billige Nahrung, Bildungsmaßnahmen, die vor allem arme Frauen treffen. Gleichzeitig wurden die Regierungen unter Druck gesetzt, jede Art von Protektionismus aufzugeben und ihre Wirtschaften zu öffnen für das freie Schalten und Walten multinationaler Konzerne. Das bedeutete und bedeutet für zahllose Kleinindustrien - wie etwa in Indien die Handweber, die bislang vor internationaler Konkurrenz geschützt waren, den Ruin. Ferner bedeuten die Konditionalitäten der SAPs, daß der Staat sich zunehmend aus der Wirtschaft zurückzieht, Staatsbetriebe privatisiert und allgemein die Markt- und Exportorientierung und die Liberalisierung des Handels fördert.

In Indien faßt man die Quintessenz dieser New Economic Policy unter dem Kürzel G L P (Globalisation, Liberalisation, Privatisation) zusammen. Besonders nach dem Zusammenbruch der staatlichen Kommandowirtschaft wird dieser Thatcherismus und GLP weltweit als die einzig mögliche Wirtschaftsweise zur Lösung aller Probleme propagiert.

### 3.1 GATT, WTO

1986 wurde diese Politik der Globalisierung, Liberalisierung und Privatisierung durch die Staaten, die das General Agreement on Tariffs und Trade (GATT) - also das Allgmeine Zoll- und Handelsabkommen unterschrieben hatten, in der sogenannten Uruguay Runde weltweit auch auf den Agrarsektor ausgedehnt. Bislang war der Agrarhandel von der Freihandelspolitik ausgenommen worden, um die einheimischen Bauern zu schützen. Die Verhandlungen der Uruguay Runde des GATT dauerten sieben Jahre und fanden 1994 in Marrakesh ihren Abschluß. Damit wurde nun der Agrar- und Nahrungshandel globalisiert und liberalisiert. D.h. die Regierungen, die GATT unterschrieben hatten, hatten keine Möglichkeiten mehr, ausländischen Konzernen den Zugang zu ihrem Markt zu verbieten, um die eigenen Bauern oder Verbraucher zu schützen. Die landwirtschaftliche Produktion hatte nicht mehr länger das Hauptziel, die eigene Bevölkerung mit Nahrung zu versorgen, sondern Handelswaren für den Export - je nach internationaler Marktlage - herzustellen. Die Liberalisierung des Agrar- und Nahrungshandels bedeutet ferner, daß große multinationale Konzerne (TNCs, transnationale companies) ohne Restriktionen auch in anderen Ländern investieren können.

Die GATT-Bestimmungen enthalten u.a. auch die Klausel über die "Trade-Related-Intellectual-Property-Rights" (TRIPs), also die handelsbezogenen intellektuellen Eigentumsrechte. Hinter diesem Kürzel verbirgt sich vor allem der Versuch der reichen Industrieländer und ihrer TNCs, freien Zugang zu der genetischen Vielfalt der südlichen Tropenländer und zu dem

traditionellen Wissen der dortigen Gemeinschaften über Pflanzen, Tiere, Erde usw. zu bekommen, um dieses Wissen dann zu industrialisieren, zu kommerzialisieren, zu privatisieren und am Ende zu monopolisieren (Shiva 1995). Dies wird möglich gemacht, weil die TRIPs es Forschern und Konzernen im Rahmen von GATT erlauben, bio- oder gentechnisch manipulierte Pflanzen und Tiere zu patentieren. Die Patentierung von Lebensformen war bis vor kurzem noch nicht möglich. Die Folgen für die einheimischen Bauern und Kleinproduzenten wurden in den letzten Jahren u.a. von der indischen Bauernbewegung gegen GATT und die Patentierung der Produkte des Neem-Baumes deutlich gemacht. Produkte des Neem-Baumes werden seit Jahrtausenden in Indien zur Desinfektion und Schädlingsbekämpfung verwandt. Das Wissen um die Qualitäten von Neem sind Allgemeingut - Allmende. Als der Amerikaner Larson das Patent auf alle Neem-Produkte erwarb und an die Firma W.R. Grace verkaufte, hatte er nichts Neues erfunden, sondern sich nur das uralte Wissen der indischen Bauern privat angeeignet und vermarktet. Hinfort müssen nun die Inder, die Neemprodukte herstellen wollen, Lizenzgebühren an Larson und W.R. Grace zahlen. Vandana Shiva und Jeremy Rifkin haben mit Erfolg beim US-Patent-Amt gegen diese Bio-Piraterie geklagt. (BIJA Nr. 15/16 1996 S.32) ʃhnliche Prozesse laufen bereits auf dem Saatgutsektor ab, wo große TNCs versuchen, weltweit die Kontrolle über Saatgut und alle pflanzengenetischen Ressourcen in ihre Hände zu bekommen.

Nach dem Abschluß der GATT-Verhandlungen wurde das ganze Regelwerk im Januar 1995 in die World Trade Organisation (WTO) überführt, die nun den Welthandel von Genf aus nach den oben beschriebenen Freihandelsprinzipien regelt. (...)

Die FAO versucht ausdrücklich, das Ziel der universalen Nahrungssicherheit in diesem Rahmen von GATT /WTO zu erreichen. Ich halte es für einen Holzweg, Nahrungssicherheit ausgerechnet von den Institutionen, Interessen und theoretischen Grundannahmen zu erwarten. Universale Nahrungssicherheit ist unmöglich in einer globalen Marktökonomie, die auf der weltweiten Liberalisierung und Deregulierung des Agrar- und Nahrungshandels und auf den neoliberalen Dogmen der komparativen Kostenvorteile, der universalen Konkurrenz, der Profitmaximierung und des permanenten Wachstums beruht.

Sehen wir uns zunächst einmal an, welche Folgen diese neoliberale und globale Handelsdoktrin bisher für die Armen der Welt hatte. Diese sind, wie bekannt, in der Mehrzahl weiblichen Geschlechts. Die Auswirkungen der Globalisierung auf Frauen im Süden und Norden sind verschiedentlich analysiert und kritisiert worden. So schreibt Veronika Bennholdt-Thomsen, daß nicht nur 70% der Armen der Welt Frauen sind, sondern daß die neoliberale Entwicklung auch in Deutschland zu einer Zunahme weiblicher Armut geführt hat (Bennholdt-Thomsen 1996 a).

Was heißt das für Nahrungssicherheit?

Die globale Freihandelsdoktrin basiert vor allem auf der von David Ricardo entwickelten Theorie der komparativen Kostenvorteile. Diese Theorie besagt, daß Güter dort produziert werden sollen, wo die natürlichen Bedingungen am günstigsten und die Produktionskosten am geringsten sind. Z.B. sollten die Portugiesen Wein und nicht Textilien produzieren und Engländer Textilien und nicht Wein. Beide Länder könnten dann vom Handel mit diesen Gütern profitieren. Angewandt auf den Handel mit Agrarprodukten und Nahrung im Rahmen von GATT/WTO bedeutet diese Doktrin heute, daß Nahrung dort produziert wird, wo die Löhne am niedrigsten sind - und wo die Umweltgesetzgebung am laxesten ist. Außerdem bedeutet es, daß die Bauern nicht mehr für die Versorgung der eigenen Bevölkerung produzieren, sondern Produkte für einen externen Markt herstellen, wo höhere Gewinne winken. So wird z.B. in Indien fruchtbares Reisland entlang der Ostküste inzwischen von internationalen Firmen gepachtet oder gekauft, um dort Garnelen-Farmen anzulegen. Die Garnelen werden exportiert nach Europa, Japan und die USA und sind inzwischen billig in unseren Supermärkten zu kaufen. Zur Anlage der Garnelen-Bassins muß Meerwasser auf das Land gepumpt werden, was sowohl dieses Land als auch das Trinkwasser versalzt. Zwischen 1990 und 1994 ist der indische Export landwirtschaftlicher Produkte von 1 Billion Rupies auf 12 Billionen Rupies gestiegen. Davon entfielen 2 Billionen Rupies auf den Export von Garnelen.

Die ökologischen, ökonomischen und sozialen Kosten dieses "Wachstums" tragen jedoch, wie Vandana Shiva nachweist, die lokalen Gemeinschaften, vor allem die Frauen. Während die Garnelenexporte in den nationalen und globalen Wachstumsstatistiken auftauchen, bleibt die Zerstörung der Grundlagen der lokalen Nahrungs- und Trinkwasserversorgung unerwähnt. Vor allem die Frauen der Fischer- und Bauerndörfer, die seit eh und je von Reis und Fischen gelebt haben, sehen sich nun ihrer Nahrungsgrundlage beraubt. Sie sind diejenigen, die am aktivsten gegen diese Garnelen-Farmen protestieren. Vandana Shiva zitiert Govindamma aus dem Dorf Kurru:

"Zuerst haben sie uns von der Meeresküste vertrieben und wir mußten uns Arbeit auf dem Land suchen. Jetzt bauen sie diese Garnelen-Farmen auf dem Reisland. Dort verlieren wir nun auch unsere Arbeit. Wo sollen wir unser Einkommen verdienen?" (zit. v. Shiva 1995, c) S.14)

Die intensive Garnelenzucht für den Export findet vor allem in den Delta Gebieten der Ostküste Indiens statt, die besonders für den Reisanbau geeignet sind. Heute ist diese Grundlage für lokale Selbstversorgung zerstört. Der finanzielle Zugewinn, der durch den Export von Garnelen entsteht, kann diesen Verlust niemals kompensieren, denn 1. wird er vor allem privat - vor allem von den ausländischen und inländischen Konzernen angeeignet, 2. ist der Lohn der wenigen Leute, die in dieser Industrie Arbeit finden, so gering, daß er kaum Nahrungssicherheit im Sinne der FAO gewährleisten kann. Diese billigen Löhne gehören eben zu den komparativen Kostenvorteilen für die Garnelen-Firmen, denn sonst könnten sie ihre Anlagen auch an deutschen oder japanischen Küsten etablieren.

Außerdem werden mehr Arbeitsplätze durch diese Industrie vernichtet als neu geschaffen werden. Und es ist bekannt, daß diese Garnelen-Farmen nur kurze Zeit "produktiv" arbeiten können, dann werden die Tiere krank und die Firmen müssen sich neue Küstengebiete suchen. Zu den komparativen Kostenvorteilen gehört auch Kinderarbeit, wie das Video "The Violence of the Blue Revolution" belegt.

Das Beispiel der Garnelenproduktion könnte ergänzt werden durch die Blumen- und Erdbeerproduktion für den Export in West-Indien, wo Land, das bisher für die eigene Nahrungsproduktion zur Verfügung stand, nun für Luxusprodukte verwandt wird, für die bereits übersättigten KonsumtenInnen in den Ländern mit hoher Kaufkraft.

Die Doktrin der komparativen Kostenvorteile wurde entwickelt, als die Mobilität von Arbeit und Kapital noch durch nationale Grenzen beschränkt war. David Ricardo hat klar gesagt, daß das Kapital absolute und nicht komparative Vorteile

suchen würde, wenn es sich frei über alle Grenzen bewegen könnte. Dann haben die nationalen Regierungen und Parlamente keine Möglichkeit mehr zu verhindern, daß das Kapital statt komparative Vorteile absolute Vorteile sucht. Heute ist dieser Zustand erreicht.
Und dies geht letztlich auf Kosten der Natur, der Armen, der Kinder und der Frauen. Die Suche nach absolutem Vorteil im Agrar- und Nahrungssektor bedeutet für arme Länder des Südens, daß das Überleben der Bauern und die Nahrungssicherheit der Armen geopfert wird für die Wachstumsinteressen des Kapitals. In Indien, schreibt Vandana Shiva, wurden durch diese exportorientierte Politik die Preise für Reis und Weizen erhöht. Gleichzeitig wurden die armen Bauern in armen Regionen durch den Import von Hirse ihres eigenen Marktes beraubt (Shiva 1995, c) S.13).
(...)
Wie soll auf diesem Hintergrund Nahrungssicherheit für alle, vor allem für die ökonomisch Schwächsten, die armen Frauen und Kinder, hergestellt werden?
In bezug auf Indien schreibt Vandana Shiva:
"Wenn Nahrung, so wie es die Liberalisierung des Handels verlangt, nur noch zu Weltmarktpreisen erhältlich ist, ist Hunger die einzige Gewißheit für die Mehrzahl der Armen, die nicht einmal vor den ökonomischen Reformen genug zu essen hatten. . . . " (Shiva 1995, c S.15) vgl. auch Dillen u. Weber 1995).

## 4. Frauen als Konsumentinnen im Norden

In vielen Ländern des Südens sind - wie in Indien - große Widerstandsbewegungen von Bauern, indigenen Völkern und anderen marginalisierten Gruppen gegen die neoliberale Freihandelspolitik im Agrar- und Nahrungssektor entstanden. In vielen dieser Bewegungen spielen Frauen eine entscheidende Rolle. Wie Beispiele aus Indien, Bangladesch, Brasilien zeigen, sind Frauen nicht mehr bereit, die Mythen zu akzeptieren, die die Vertreter des kapitalistischen Patriarchats weltweit verbreiten, nämlich:
daß der wachsende Bevölkerungsdruck die Ursache von Armut, Hunger und Umweltzerstörung sei;
daß es nicht genug Land für die Nahrungsproduktion gebe;
daß nur ökonomisches Wachstum den Hunger beseitigen könne;
daß nur internationaler Handel mit Agrarprodukten Nahrungssicherheit herstellen könne, nicht aber Eigenproduktion, Selbstversorgung und lokale Märkte;
daß Urbanisierung und Landflucht quasi ein Naturgesetz seien und nicht eine Folge eben jener Zerstörung der ökonomischen und ökologischen Grundlagen auf dem Land;
daß Bio- und Gentechnologie den Schlüssel für mehr Nahrungsproduktion und damit mehr Nahrungssicherheit bringen könnten;
daß die weltweiten Probleme von Frauen, besonders der armen, durch mehr Partizipation in diesem strukturell natur- und menschenfeindlichen Wirtschaftssystem zu lösen seien.
Auf der Weltfrauenkonferenz in Beijing wurde von Frauen aus dem Süden, besonders von Landfrauen, dieser Globalisierungspolitik eine klare Absage erteilt. Diese Frauen erkannten, daß sie vor allem die Lasten dieser Produktions- und Konsumtionsweise zu tragen hatten, daß sie zwar Luxusprodukte für VerbraucherInnen in den reichen Industrieländern herstellen, immer länger und härter arbeiten müssen, um ihren Lebensunterhalt sichern zu können, daß sich der Staat außerdem unter dem Druck der Strukturanpassungsprogramme aus seiner Verantwortung für die Armen, besonders die Frauen herausstiehlt, und daß sie dafür nichts als leere Versprechungen über moderne Konsumgüter wie Autos, Fernseher, Waschmaschinen bekommen. Kerstin Lanje zitiert eine Frau aus dem Süden, die ihre Ablehnung dieses Konsummodells ausdrückte:
"All what we get is shit, we don't want it". (Lanje 1995 S.17)
Ähnlich äußerten sich arme Frauen auf einem von Moema Viezzer organisierten Workshop in Rio, der 1992 im Zusammenhang der UNCED stattfand. Nachdem diese Gummizapferinnen, Fischerinnen, Babacu-Nuß-Zerkleinerinnen, Kleinbäuerinnen, Landarbeiterinnen, städtische Kleinerzeugerinnen sich gegenseitig mitgeteilt hatten, was, wie und wofür sie arbeiten, stellten sie gemeinsam fest, daß sie einen ungeheuren Reichtum produzieren, daß sie und ihre Kinder davon nichts haben, daß sie, im Gegenteil, durch die moderne Entwicklung immer ärmer geworden waren, daß ihre Umwelt zerstört wurde, und daß auch die Flucht in die Städte ihnen nur weiteres Elend beschert.



Deshalb erklärten sie kategorisch:
"Sie (die Frauen) bewegen die Wirtschaft, sind aber nicht anerkannt; sie produzieren im Einklang mit den Naturzyklen, werden jedoch vom Land vertrieben, Frauen erheben ihre Stimme, weil sie dieses Bild verändern wollen.
Ein Basta dem Wirtschaftsmodell!"
(aus: Rundbrief Subsistenzperspektive Nr. 5, April 1994, ITPS, Bielefeld, Am Zwinger 16.)
In Brasilien, wie auf der Weltfrauenkonferenz in Beijing, forderten diese Frauen den Erhalt und die Rückkehr zur Subsistenzproduktion, d.h. die Produktion für den eigenen Bedarf und für lokale Märkte anstatt für einen anonymen Weltmarkt (Lanje 1995 S.17). In Rio schlugen sie sogar direkte neue Tauschbeziehungen unter den verschiedenen Produzentinnen vor.
Wie aber ist es mit den Frauen im Norden? In den vergangenen Jahren habe ich viele Vorträge vor Frauen und Männern über GATT, TRIPs, Patentierung von Leben usw. gehalten. Dabei habe ich auch über die Widerstandsbewegungen im Süden gesprochen. Immer wieder mußte ich feststellen, daß hierzulande das Wissen über GATT/WTO und die weltweite Politik der Globalisierung und Liberalisierung kaum vorhanden war. Das Bauernsterben in der EU, besonders in Deutschland, hat die städtischen KonsumentInnen kaum interessiert, denn die Supermärkte wurden voller und voller von relativ billigen Nahrungsmitteln aus aller Herren Länder. Die Fast-Food-Ketten und die moderne Technologie erleichterten vielen Frauen die Kocharbeit, so daß sie Erwerbsarbeit und Hausarbeit eher kombinieren können. Kein Wunder, daß viele daher die Propaganda der Politiker und Wirtschaftsbosse für bare Münze nehmen und glauben, daß die Globalisierung des Agrarhandels alle Lebensmittel billiger machen würde und daher eine gute Sache sei. Doch nicht nur die Industrie und ihre politischen Interessenvertreter propagieren die Globalisierung, sondern auch die vom Norden dominierte Internationale Organisation von Konsumenten - Vereinigungen, die bei den Verhandlungen über Nahrungssicherheit die Interessen der VerbraucherInnen vertreten, haben die Liberalisierung und Globalisierung des Agrarhandels begrüßt, weil dies den KonsumentInnen billigere Lebensmittel bringen würde (Shiva 1995, s.13) (...)
Die Frage, die sich heute deutlicher denn je stellt, ist aber nach einer möglichen Interessenharmonie - oder zumindest -annäherung zwischen Frauen im Norden und Frauen im Süden, zwischen Konsumentinnen und Produzentinnen von Nahrung. Es ist klar, daß die GLP-Politik eine tiefe Spaltung, einen tiefen strukturellen Interessenskonflikt zwischen diesen beiden Kategorien von Frauen aufreißt: Die einen, die Konsumentinnen in den reichen Ländern bekommen billigere Nahrung, während der Mehrzahl der Frauen in den armen Ländern die Lebensgrundlage entzogen wird. Kein Wunder also, könnte man sagen, daß Frauen im Norden kaum gegen diese Globalisierungspolitik protestieren. Sie scheint doch in ihrem Interesse zu sein.
Ist sie es wirklich? Ist das Bild, daß uns Wirtschaftler, Politiker und die internationalen Institutionen wie WB/IMF, GATT/WTO, UNO vorgaukeln wirklichkeitsgetreu und erfaßt es alle Dimensionen unserer Wirklichkeit? Sehen wir etwas genauer hin.
Natürlich verhungern im Norden nicht so viele Menschen wie im Süden - doch wie ist es mit der Nahrungssicherheit der KonsumentInnen in den reichen Ländern und Klassen bestellt? Wenn wir einmal absehen von der polarisierten Struktur des Welthandels, die den einen Überkonsum und Überfettung beschert, weil sie anderen das Lebensotwendige wegnimmt, wenn



wir uns nur einmal fragen, ob Nahrungssicherheit, qualitativ verstanden, denn wenigstens in den reichen Ländern erreicht wurde, dann stellen wir fest, daß selbst diejenigen, die oberflächlich gesprochen, zu den Gewinnerinnen dieser kolonialen Ausbeutungswirtschaft gehören, im Endeffekt auch Verliererinnen sind.
Hier meine ich nicht nur die Tatsache, daß ‹berkonsum zu Gesundheitsschäden aller Art führt, sondern spezieller die Frage nach der Qualität der Nahrung, die wir in unseren Supermärkten vorfinden. Können die Hausfrauen in den reichen Ländern und Klassen heute noch garantieren, daß



sie ihren Familien gesunde Nahrung auf den Tisch stellen? Wissen sie überhaupt noch, w a s in der Nahrung, die sie kaufen, alles enthalten ist? Wissen sie, wo und unter welchen Umständen die Nahrung hergestellt wurde? Sie haben zwar die Wahl unter tausend schön verpackten Produkten aus dem globalen Supermarkt, aber Nahrungssicherheit in einem qualitativen Sinn, oder im Sinne des Menschenrechts, daß wir wissen wollen, was wir essen, haben sie nicht. Dieses wird besonders deutlich am BSE-Skandal und an der Frage der Gentechnik in der Nahrung.






## 4.1 Rinderwahnsinn oder Wirtschaftswahnsinn?

Die Fernseh- und Presseberichte über den Zusammenhang zwischen der Rinderseuche BSE, (Bovine Spongiform Encephalopathy) der Verfütterung von Tiermehl aus Schafskadavern von Tieren, die an Scrapies erkrankt waren an Rinder und der Creuzfeldt-Jakob-Krankheit bei Menschen, haben den VerbraucherInnen in der EU schlagartig Verschiedenes klargemacht:

Die moderne industrielle Massentierhaltung, die keine Artengrenzen respektiert und aus Pflanzenfressern Kannibalen macht, ist Wahnsinn.

Die Beteuerungen der Wissenschaftler, sie hätten alles unter Kontrolle, die Schafskrankheit Scrapies könne nicht auf Kühe und BSE könne nicht von Rindern auf Menschen übertragen werden, sind bloße Beschwichtigungen.

Die wirtschaftlichen Interessen der englischen Rindfleisch-Industrie, die vom Rindfleisch-Export lebt, vor allem in die EU, hat die politisch Verantwortlichen Englands veranlaßt, die inzwischen wissenschaftlich erwiesenen Zusammenhänge zwischen BSE und CJK zu verschweigen, zu vertuschen, ihre Bekanntgabe zu verzögern. Der Markt war ihnen wichtiger als die Nahrungssicherheit der VerbraucherInnen. Also - auch die Politiker folgen demselben Wahnsinn.

Diese Erkenntnisse waren bei Millionen von Menschen in der EU sofort da, aber sie fanden bislang noch keinen adequaten politischen Ausdruck. Als im Frühjahr 1996 die ersten Bilder über das Zermahlen von Schafs- und anderen Kadavern über die Bildschirme flimmerten, verging jedoch vielen Menschen in Deutschland der Appetit auf Rindfleisch. Zunächst auf britisches Rindfleisch. Die Wut über den Betrug durch die englischen Politiker und die Eurokraten in Brüssel äußerte sich zunächst in einem Boykott britischen oder ausländischen Rindfleischs. Innerhalb von zwei Tagen nach Bekanntwerden des BSE-Skandals sank der Rindfleischkonsum in Deutschland um 60%. Der Anteil von Rindfleisch am Fleischverzehr der Deutschen sank von 24% im Februar auf 17% im Mai, eine eindeutige Reaktion auf BSE (FR. 8.8.1996). An allen Metzgerläden und Steak-Restaurants sind Hinweise zu lesen, wie: "Rindfleisch garantiert aus deutschen Landen."

(...)

Inzwischen haben die Wissenschaftler weitere Zusammenhänge über die Übertragung von BSE von Mutterkühen auf Kälber - eventuell über die Milch entdeckt. Was sofort die Angst auslöste, auch Milchprodukte könnten CJ.K. auslösen. Der deutsche Landwirtschaftsminister versucht zwar, die VerbraucherInnen zu beruhigen: Deutsche Milchprodukte seien garantiert BSE-frei. Aber wer kann sich bei der Frage der qualitativen Nahrungssicherheit noch auf die Aussagen von nationalen Ministern verlassen?

Jetzt wird deutlich, daß nationale Regierungen innerhalb regionaler Wirtschaftsblöcke wie der EU faktisch machtlos sind gegenüber den global und transnational operierenden Nahrungskonzernen, die Milch, Fleisch, Gemüse, Obst usw. aus ganz Europa und weltweit zusammenkaufen, zu Handelsnahrung verarbeiten und vermarkten. Da der Agrarhandel liberalisiert und internationalisiert wurde, besonders in der EU, hat die Bundesregierung z.B. keine Möglichkeit mehr, ihre Grenzen für Rindfleisch aus England dicht zu machen, sobald die Europäische Kommission in Brüssel grünes Licht gibt und das Embargo für britisches Rindfleisch aufhebt. Nach den Regeln des Freihandels darf es keinen Protektionismus in der EU geben.

Am BSE Skandal wird nicht nur der

Wahnsinn einer industrialisierten, die Grenzen der Natur mißachtenden, auf bloße Profitmacherei reduzierten Landwirtschaft und Tierhaltung deutlich, sondern auch der Wahnsinn der modernen Wissenschaft, die stets versichert, sie hätte alles unter Kontrolle. Und die dann, wenn so etwas wie BSE passiert, nichts anderes empfehlen kann als Massenvernichtung von rund 150 000 Rindern in England (FR. 3.7.1996), ein Holocaust unter Massen von Tieren, die erst durch die kapitalistische, expansive Landwirtschaft entstanden sind. Es ist der physische und moralische Ekel vor so viel geballtem Wahnsinn, der den Menschen den Appetit auf Rindfleisch oder gar Fleisch verdirbt.
Was aber bisher noch nicht diskutiert wird, ist die Tatsache, daß solche Skandale wie BSE in einer globalisierten und liberalisierten Wirtschaft vorprogrammiert sind. Kein Landwirtschaftsminister, kein EU-Kommissar, kein FAO-Experte, kein Wissenschaftler kann den VerbraucherInnen, selbst den kaufkräftigsten, in Zukunft noch garantieren, daß ihre Nahrung noch sicher ist.
Die VerbraucherInnen stehen vor der Situation, daß ihr Interesse an Nahrungssicherheit von den "verantwortlichen" Politikern in ihren eigenen Ländern und in Brüssel nicht mehr geschützt werden kann, trotz besten Willens. Die wirtschaftlichen und politischen Strukturen sind so, daß die VerbraucherInnen zu ZwangskonsumentInnen gemacht werden. Sie müssen essen, was die multinationalen Konzerne auf ihren Tisch bringen und was die EU-Kommission zugelassen hat. Einen politischen Einfluß auf die Entscheidungen der EU haben sie kaum und die Alternative, Nahrung zu kaufen, die naturbelassen ist und aus der eigenen Region stammt, gibt es nach der Liquidierung der Kleinbauern fast nicht mehr. Selbstbestimmung in bezug auf Nahrung und Nahrungsouveränität sind in dieser Situation praktisch aufgehoben.
Die VerbraucherInnen reagieren auf diese faktische Enteignung ihrer Nahrungsouveränität auf die einzig vernünftige Weise, nämlich dadurch, daß sie Rindfleisch entweder total boykottieren oder, daß sie direkte Beziehungen zu Bauern in der Umgebung herstellen, von denen sie wissen, daß sie naturgemäß arbeiten. Die Menschen wollen wissen, was sie essen. Sie wenden sich spontan vom Freihandel ab und praktizieren einen neuen direkten Protektionismus.

## 4.2 Essen aus dem Gen-Labor

Diese Situation des Zwangskonsums wird noch deutlicher, wenn man die Debatten und Entscheidungsprozesse um die Gentechnik in der Landwirtschaft und in der Nahrungsproduktion verfolgt.
Die Gentechnik in der Landwirtschaft wird als die Zukunftstechnologie zur Lösung des Hungerproblems in der Dritten Welt propagiert. Obwohl inzwischen längst bekannt ist, daß die 1. Grüne Revolution ein Betrug war und die in sie gesetzten Erwartungen nicht erfüllt hat, wird die Gen- und Biotechnologie in den Vorbereitungspapieren für den WEG kühn als die 2. Grüne Revolution angepriesen. Grundsätzlich ist dem zu entgegnen, daß Hunger und Unterernährung in der Welt keine Folge eines technologischen Mangels sind, sondern auf einer Natur- und Menschen ausbeutenden kolonialen und patriarchalen Wirtschaftsweise beruhen, die die einen beraubt, damit die anderen akkumulieren können (s.o.) Doch selbst, wenn wir von den Nahrungsproblemen im Süden absehen, bleibt zu fragen, warum die Nahrung in den übersatten Ländern des Nordens gentechnisch manipuliert werden muß.
Wozu brauchen wir das alles. Die weitaus größte Mehrzahl der Menschen - 80% - in der Bundesrepublik sind gegen Essen aus dem Genlabor. Einmal, weil die Langzeitfolgen dieser genetischen Manipulation von Pflanzen und Tieren unbekannt sind, zum anderen, weil mit dieser Technologie in keiner Weise mehr festzustellen ist, wo welche Bestandteile unserer Nahrung hergestellt werden, weil viele Menschen prinzipiell gegen solch tiefgreifende Veränderungen der Natur sind und vor allem, weil sie nicht einsehen, daß wir solche Nahrung brauchen.
In einem "freien Markt" würde man erwarten, daß solche Argumente beachtet würden, daß das, was die VerbraucherInnen nicht wollen, nicht hergestellt wird. Anders in der EU. Die EU-Kommission hat bereits eine Reihe gentechnisch manipulierter Produkte für den europäischen Markt zugelassen und weigert sich bis heute, diese Produkte wenigstens zu kennzeichnen. Die Industrie fürchtet, daß diese Produkte dann boykottiert werden könnten. Und die politischen Vertreter der europäischen Regierungen in Brüssel, besonders die EU-Kommission, stehen bei diesem Interessenkonflikt auf der Seite der Industrie. Die Interessen der Ver-



braucher - ihre Bürger- und Menschenrechte auf Selbstbestimmung, Wahlrecht, ethische Entscheidungsfähigkeit und Nahrungssicherheit werden auf dem Altar der Profitmaximierung geopfert.
Daß es der Gen- und Bioindustrie keinesfalls um die Befriedigung tatsächlicher menschlicher Bedürfnisse und um Verbraucherschutz geht, wird deutlich, wenn man den Run auf Patente auf gentechnisch manipulierte Lebensformen betrachtet. Wie schon erwähnt, wird die Konkurrenz um Patente für sogenannte biotechnologische Erfindungen durch die TRIPs der GATT-Verträge ungeheuer angeheizt. In den Ländern des Südens wirkt sich dieser Konkurrenzkampf der Bio-Konzerne um genetische Ressourcen als glatte Piraterie und Raub aus, Raub an der indigenen Artenvielfalt, der Kultur und dem traditionellen Wissen und der ökonomischen Unabhängigkeit von Völkern und Gemeinschaften (BIJA No 15-16 1995 S. 25ff).
Für die VerbraucherInnen des Nordens, denen dieses gentechnisch aus verschiedensten Bestandteilen transgener Pflanzen und Tiere zusammenkombinierte "Novel Food" serviert wird, ist die Gen-Manipulierung von Pflanzen und Tieren geradezu lebensgefährlich. Wie vor kurzem bekannt wurde, führt die gentechnische Kombination von Soja und Paranüssen bei bestimmten Personen zu plötzlichen Allergie-Schocks. Außerdem warnen Wissenschaftler davor, daß neue transgene Pflanzen und Tiere die neuen in sie hineinkombinierten Eigenschaften an die Wildsorten der Umgebung wei-



tergeben können - wie kürzlich mit dem herbizidresistenten Raps geschehen.
Wie die Biologin Dr. Mae-Wan Ho schreibt, ist gentechnisch hergestellte Nahrung in keiner Weise sicher. Bestimmte genetisch eingebaute Resistenzen wie die gegen Antibiotika oder bestimmte Viren können sich mit anderen Viren und Bakterien verbinden und können nicht mehr kontrolliert werden. Transgene Nahrung stellt ihrer Meinung nach eine drastische Gefährdung der ÷kologie und der öffentlichen Gesundheit dar (Dr. Mae-Wan Ho, Vortrag beim National Council of Women of Great Britain Symposium on Food, 22. März 1996, abgedruckt in BIJA, No 15-16 1996 S. 24).
Und dennoch steht bei der EU derzeit die "Novel Food" - Verordnung zur Genehmigung an, die uns solche transgene Nahrung aufzwingen will.
(...)
Viele Menschen in Deutschland haben ihre Nahrung nach dem BSE-Skandal und aus Protest gegen Massentierhaltung auf vegetarische Kost umgestellt. Statt Fleisch essen sie Soja-Produkte wie Tofu. Nachdem nun auch Soja von den Multis gentechnisch manipuliert worden ist, sitzen die umweltbewußten VerbraucherInnen praktisch in einer Doppelfalle, die die Agrarmultis und die EU aufgestellt haben: entweder Fleisch aus Massentierhaltung oder gentechnische Industrienahrung. Wo bleibt die Nahrungssouveränität?
Die Beispiele BSE und Gentechnik in der Nahrung zeigen auf, daß Nahrungssicherheit in einem qualitativen Sinn nicht einmal in einem regionalen Wirtschaftsblock wie der EU - einer "reichen" Region - zu realisieren ist. Wie soll sie in einem globalen Markt, in dem die Mehrzahl der Menschen arm und machtlos sind, verwirklicht werden? In beiden Teilen der Welt - im Norden und im Süden - sind die Gemeinschaften der Kontrolle über ihre eigenen Ressourcen Land, Wasser, Artenvielfalt usw. beraubt worden. Die Politik des internationalen Kapitals zielt darauf ab, alle Menschen der Welt im Norden und im Süden, in bezug auf ihre Nahrung zu abhängigen KonsumentInnen zu machen und die letzten noch bestehenden Reste von Subsistenzwirtschaft und Selbstversorgung zu zerstören. Die Nahrungssicherheit soll nicht mehr in der Hand lokaler Gemeinschaften, in der Hand von Bauern und Frauen liegen, sondern in der Hand mächtiger multinationaler Konzerne, die von keiner demokratisch gewählten Regierung mehr kontrolliert werden können. Wenn dieser Prozeß gelingt, dann ist die Folge nicht nur Hunger in der Dritten Welt, sondern dann sind auch die VerbraucherInnen im Norden auf Gedeih und Verderb den Multis ausgeliefert, die nicht nur die Lebensmittelpreise nach Belieben und in die Höhe treiben können, sondern die uns auch, gegen unseren Willen, transgene Nahrung aufzwingen, deren Risiken für uns, unsere Kinder, die Natur sie weder kennen noch kontrollieren können.
Wenn Frauen und Männer, im Norden wie im Süden, Nahrungssicherheit für alle, und zwar in einem qualitativen wie in einem quantitativen Sinn erhalten und fördern wollen, dann müssen sie die Politik der Globalisierung und Liberalisierung der Agrarmärkte, die Politik der Industrialisierung der Nahrungsproduktion, die Gentechnik in der Landwirtschaft und die Novel Food Politik zurückweisen.
Nahrungssicherheit für alle kann nur dann gewährleistet werden, wenn Menschen sich im Rahmen lokaler und regionaler ÷konomien sowohl als ProduzentInnen wie als KonsumentInnen verantwortlich fühlen für die Erhaltung und Regenerierbarkeit des Landes, des Wassers und anderer vitaler Ressourcen, verantwortlich für Quantität, Qualität, Verteilung und Konsum von Nahrung. Wo Suffizienz und Selbstversorgung und nicht Profitmaximierung und Wirtschaftswachstum Hauptziel des Wirtschaftens sind, werden die Menschen die biologische und kulturelle Vielfalt und damit Nahrungssicherheit für alle erhalten.

## 5. Es gibt eine Alternative

Nach dem Vorhergegangenen ist klar, daß universale Nahrungssicherheit, wie sie die FAO auf dem Welternährungsgipfel in Rom anstrebt, im Rahmen der gegebenen Weltwirtschaftsordnung nicht zu realisieren ist. Die Frage erhebt sich, ist sie überhaupt zu realisieren und wie müßte eine polit-ökonomische Ordnung aussehen, die dies möglich machte. Dazu möchte ich einige grundlegende Thesen formulieren und diese z.T. ergänzen durch Berichte über Initiativen von Frauen weltweit, die sich nicht mehr auf die Versprechungen des Kapitals und seiner politischen Handlanger verlassen wollen.
Keine Nahrungssicherheit ohne Selbstversorgung (Self-Sufficiency) und Kontrolle über eigene Ressourcen.
Alle, die sich mit "Food Security" befassen, sind sich darüber einig, daß das "Recht auf Nahrung" ein Menschenrecht ist, das dem Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit entspringt. Ohne Nahrung kein Leben. Jedes Gemeinwesen hat daher die Pflicht, Nahrungssicherheit für seine Mitglieder herzustellen.
Ein "Menschenrecht auf Nahrung" bleibt jedoch ein hohles Papierpostulat, wie so manche Menschenrechte, wenn es nicht auf ökonomischen, politischen und sozialen Bedingungen beruht, die seine Umsetzung möglich machen. Seit eh und je wurde die Nahrung in jeder geographischen Region der Erde von den dort lebenden Menschen und ihren Gemeinschaften produziert und hing nicht ausschließlich von multinationalen Konzernen und dem Handel ab. Selbstversorgung war bis vor kurzem das wichtigste Ziel nationaler Regierungen im Süden. Nur wenn dieses Ziel im Norden wie im Süden angestrebt wird, kann Überproduktion und Überkonsum im Norden, das Dumping von nördlichen Überschüssen im Süden, die Zerstörung der lokalen Bauernexistenzen verhindert werden. Nahrungssicherheit kann nur erreicht werden, wenn sich lokale Gemeinschaften für die Nahrung verantwortlich fühlen.
Nahrungssicherheit kann daher nicht durch einen globalen, liberalisierten, deregulierten Agrarmarkt hergestellt werden, sondern nur durch dezentrale Ernährungssysteme unter der Kontrolle lokaler Gemeinschaften.
Das bedeutet, zumindest der Agrarsektor muß aus dem Paket der GATT/WTO-Bestimmungen herausgenommen werden. Statt Globalisierung ist der Aufbau re-

gionaler und lokaler Wirtschaften für die Produktion, die Vermarktung und den Konsum von Nahrung anzustreben. Nahrungssicherheit und Nahrungsouveränität kann weder durch riesige private Konzerne, noch durch zentralgesteuerte Staaten garantiert werden. Es gibt keine "globale Nahrungssicherheit" (vgl. Bernhard, Kaschinski, Spehr 1995).

Nahrungssicherheit und Nahrungssouveränität auf der Basis lokaler bezw. regionaler Wirtschaften und Ernährungssysteme setzt voraus, daß die wichtigsten Ressourcen in der Hand lokaler Bauern, Gemeinschaften und Völker bleiben: Land, Wasser, Artenvielfalt, Saatgut usw. Vor allem, noch bestehendes Gemeineigentum darf nicht weiter privatisiert werden.

Entfremdung von Land für die Produktion von Exportprodukten für den Weltmarkt muß gestoppt werden. Keine lokale Nahrungssicherheit ohne Sicherheit des Landes für die Bauern. Land muß weit mehr als bisher auch in der Hand von Frauen sein, die sowieso die meiste Arbeit in der unmittelbaren Nahrungsproduktion leisten.

Keine langfristige Nahrungssicherheit ohne ökologischen (nachhaltigen) Ackerbau.

Statt Monokultur und Exportorientierung, basierend auf hohen Inputs externer Ressourcen (chemischem Dünger, Pestiziden, Biotechnologie) Förderung der biologischen und kulturellen Diversität, der lokalen Symbiosen, der sich selbst regulierenden Systeme in der Hand lokaler Frauen und Bauern. Förderung des organischen und ökologischen Ackerbaus. (...)

ProduzentInnen und KonsumentInnen von Nahrung müssen wieder in einen direkten Kontakt miteinander treten können. Das kann durch Direktvermarktung und durch Erzeuger-Verbraucher-Gemeinschaften geschehen.

Erhaltung und Wiederaufbau lokaler Marktstrukturen.

Initiativen für solche Erzeuger-Verbraucher-Gemeinschaften sind in Deutschland oft von Menschen ausgegangen, die in der Ökologiebewegung, der Anti-Atom-Bewegung oder in der Anti-Gentechnik-Bewegung aktiv sind. Diese Menschen haben eingesehen, daß Nahrungssicherheit nicht von den politisch "Verantwortlichen" und erst recht nicht vom globalen Supermarkt zu erwarten ist, sondern daß wir VerbraucherInnen sie selbst in Zusammenarbeit mit Ökobauern, herstellen können. In Japan wurden solche Kooperativen, die sich Seikatsu Club nennen, vor allem von Hausfrauen gegründet (vgl. Mies/Shiva 1995, S.342 ff).

Hier sind auch die Frauenmärkte in Westafrika, vor allem in Ghana, zu nennen, Die gesamte Lebensmittelversorgung in Ghana z.B. liegt in der Hand dieser Marktfrauen. Sie sind so mächtig - denn essen müssen alle - daß sie schon mehrere Regierungen zu Fall gebracht haben. Wenn sie den Markt zumachen, geht nichts mehr. Das Wichtigste an diesem Frauenmarkt ist jedoch, daß er zwar die Bevölkerung gut mit Lebensmitteln versorgt, dies aber nicht nach den kapitalistischen Prinzipien der Profitmaximierung tut. Nach der Aussage von Aba Quainoo aus Ghana sind die Marktfrauen nicht dazu zu bewegen, irgendwelche anonymen Produkte auf den Markt zu werfen, nur weil sie von irgendwoher gebracht wurden und billig sind. Die Marktfrauen haben ihre Absprachen mit den Erzeugern und an die halten sie sich. Eine gute Beziehung zu den Bauern - auch oft Frauen - ist ihnen wichtiger als das schnelle Geld. Hier gibt es zwar einen Markt, aber eben keinen kapitalistischen, der auf Akkumulation aus ist. Durch diese Marktfrauen und ihr Festhalten an den Prinzipien einer "moral economy" (Mies 1994) wurde in Ghana sichergestellt, daß auch in Krisenzeiten die Menschen nicht verhungerten.

In ähnlicher Weise funktioniert auch der Markt der Frauen in der Stadt Juchitan in Mexiko, den Veronika Bennholdt-Thomsen und ihre Mitarbeiterinnen erforscht haben (Bennholdt-Thomsen 1994). Diese Marktfrauen tragen durch ihre Subsistenzmärkte in zentraler Weise zur Nahrungssicherung ganzer Länder und Regionen bei. Und doch gelten sie den modernen Ökonomen als rückständig und höchstens für Touristen als interessant. Der globalisierte Markt stellt eine direkte Bedrohung dieser Märkte dar.(...)

Solche in bezug auf ihre Grundnahrung mehr oder weniger autonomen und subsistenten Wirtschaftsräume verlangen auf Dauer eine andere als die heutige geschlechtliche Arbeitsteilung.

Eine Wirtschaft, in der die Frauen zwar dafür sorgen, daß auch im Krieg und in Krisenzeiten immer was auf dem Tisch ist, die Männer aber weiter ihren technischen Kriegs- und Machtspielen nachgehen und an einem aggressiven und expansiven Wirtschaftsmodell ewigen Wachstums festhalten, ist nicht geeignet, Nahrungssicherheit für alle in einer Region Lebenden herzustellen. Männer müssen sich zu gleichen Teilen an der unbezahlten und bezahlten Arbeit zur Sicherung der Subsistenz, zur Erhaltung und Regeneration des Lebens beteiligen. Dazu ist freilich erforderlich, daß Männer sich aktiv gegen eine immer brutaler auftretende "Ramboisierung" (Mies, 1994) des Männerbildes wehren.

Die Globalisierung bewirkt nicht nur eine zunehmende Marginalisierung und Verarmung von Frauen weltweit, sondern höhlt auch die bisherige Identität des Weißen Mannes in den reichen Ländern des Nordens aus, das Bild des leistungsstarken, mit neuester Technologie ausgestatteten, unaufhaltsam fortschreitenden und alle Frauen und schwarzen/braunen/gelben Männer überholenden Lohn- und Facharbeiters, des "Ernährers" von Frauen und Kindern. Die Abwanderung des Kapitals in Billiglohnländer "hausfrauisiert" nicht nur Frauen sondern auch Männer (v.Werlhof 1983). Der Zusammenbruch dieses Männerbildes wird von der Industrie und den Medien nun nicht dadurch beantwortet, daß Mann die pflegenden, versorgenden, erhaltenden Werte, die den Frauen als Hausfrauen bislang zugeschrieben wurden, nun auch den Männern anempfiehlt. Im Gegenteil, dem Mann, der erwerbslos geworden ist, sich sinn- und nutzlos fühlt, sich u.U. von einer Frau "ernähren" lassen muß, total desorientiert ist, wird eine Kalaschnikow in die Hand gedrückt, ihm werden "Brot und Spiele" vorgesetzt, und schon fühlt er sich wieder als "Mann" und Held. Diese Ramboisierung der Männer ist m.E. nicht nur ein Grund für die zunehmende Rechts-Radikalisierung junger Männer, sondern auch für ihre zunehmende Bereitschaft, Kriege wieder als normal anzusehen. Auch die neuen Bürgerkriege in vielen Ländern, die wie die FAO feststellt, die Nahrungssicherheit zusätzlich zerstören, werden nicht zuletzt durch diese Ramboisierung von Männern, deren Zukunftsperspektiven und bisherige Identität zerbrochen ist, angeheizt.

Wenn Männer im Norden, die sich noch ein Stück gesunden Menschenverstand und Zivilcourage bewahrt haben, eine solche Entwicklung nicht wollen, müssen sie eine Bewegung gegen diese Ramboisierung starten und mit den Frauen gegen das natur- und menschenverachtende Wirtschaftssystem kämpfen.

Der "urban bias" - also die Tendenz zur Urbanisierung und die Landflucht muß gestoppt und umgekehrt werden.

Eine Zusammenführung von Produktion und Konsum geschieht gerade nicht durch

die Globalisierungs- und Liberalisierungspolitik, sondern nur dann, wenn Arbeit auf dem Land und in der unmittelbaren Nahrungsproduktion wieder ökonomisch und vor allem kulturell aufgewertet wird. Das setzt voraus, daß die städtischen KonsumentInnen die Nahrungsproduktion und Verarbeitung wieder als Teil ihrer regionalen oder lokalen Kultur d.h. als wertvoll begreifen, die sie sich nicht wegnehmen lassen. Nahrung ist eben mehr als Kalorienzufuhr; sie strukturiert das gesamte gesellschaftliche, kulturelle, spirituelle Leben.

In einer Zeit, in der die Spaltung zwischen Natur und Kultur, Materie und Geist schärfer ist als je zuvor, wo die Maschinen, auch die biologischen Maschinen, die Menschen erfunden haben, höher geschätzt werden als unser lebendiger Zusammenhang mit der organischen Natur um uns, erscheint Nahrung als Ware wie eine wertlose Nebensache. Ihr Preis ist immer stärker gesunken und wir beginnen zu vergessen, daß man von "virtuellem Essen" nicht leben kann. Diese Entwertung alles organisch Kreatürlichen, und aller Arbeit, die damit zusammenhängt, also der Landarbeit und Frauenarbeit und die Hochschätzung aller Handelswaren und der Städte als Orte der "Kultur", ist u.a. auch ein Grund für Landflucht und den "urban bias", den die FAO feststellt aber nicht umzukehren sucht.

Um diesen Trend umzukehren müssen zunächst einmal gerechte Preise für Nahrungsmittel von den lokalen Gemeinschaften ausgehandelt werden. Und dann ist dringend erforderlich, daß überall über einen anderen als den herrschenden Arbeitsbegriff nachgedacht wird, der sich nur auf die Lohnarbeit bezieht (Bennholdt-Thomsen, 1996 b ).(...)



Wenn die gewählten Vertreter des Volkes die Nahrungssicherheit des Volkes nicht mehr schützen können - wie es vor unseren Augen als Folge der Globalisierung geschieht, wenn sie nur noch die Interessen der großen Kapitalgesellschaften schützen, dann ist es Zeit, im Süden und im Norden über andere Formen der direkten demokratischen Kontrolle durch die Menschen selbst nachzudenken.

In Indien nennt man das in der Nachfolge Gandhis, "People's oder Grassroots' Democracy" (Mohanty 1996) auf lokaler, nationaler und regionaler Ebene, eine partizipatorische, direkte und pluralistische Demokratie (BIJA Nr 15-16 1996 S. 25). In Asien wird sie von einem Zusammenschluß lokaler Graswurzelbewegungen angestrebt, die sich "People's Planning for the 21st Century" nennen.

In Europa müßten Frauen und Männer weit aktiver als bisher dagegen kämpfen, daß ihr Grundrecht auf Nahrungssicherheit und Nahrungssouveränität nicht durch Agrar-Multis, durch die Gentechnik und eine nicht mehr demokratisch zu kontrollierende Eurokratie ausgehöhlt wird. Die Frage der Nahrungssicherheit berührt die Grundlagen der Demokratie. Daher müssen wir fordern: kein Essen aus dem Gen-Labor, kein Patent auf Leben, Nein zur Novel-Food Verordnung, Nahrungssicherheit muß in der von lokalen Bauern, Frauen und ihren Gemeinschaften bleiben, wir werden Widerstand leisten gegen die, die uns zwingen wollen, mit Methoden und Techniken zu produzieren und zu konsumieren, die uns selbst und die Natur zerstören.

Dieser Text wurde von Maria Mies zum Welternährungsgipfel im November 1996 in Rom geschrieben. Die Redaktion hat ihn gekürzt. Der vollständige Text mit Literaturangaben ist über das Institut für Theorie und Praxis der Subsistenz e.V., Am Zwinger 16, 33602 Bielefeld zu beziehen.

## Postmoderne - Schwarzweiß

"Sehnsucht und Widerstand" von Bell Hooks, der amerikanischen "schwarzen" Feministin und Professorin für englische Literatur ist eine Sammlung von Aufsätzen, die 1990 in einem Buch in den USA veröffentlicht wurde. In ihr schneidet die Autorin eine Vielzahl von Themen an, die von "schwarzer" Geschichte und "schwarzem Geschichtsbewußtsein" über Kulturtheorie und das Verhältnis von "schwarzem" und "weißem" Feminismus bis hin zur öffentlichen Aufnahme und Diskussion von populären Filmen schwarzer Regisseure reichen. Zweiter wichtiger Strang ist Medien- und Kulturindustrie und wie diese Rassismus und Sexismus darstellen und welche wichtige Rolle sie bei der Herausbildung von Denkweisen spielen. Alle Aufsätze thematisieren die Konfliktfelder aktueller Diskussionen um und die Realität von Rassismus, Sexismus und Kapitalismus.

Bell Hooks legt viel Wert auf "Postmoderne", arbeitet oft mit diesem Begriff, ohne sich näher mit ihm auseinanderzusetzen. Ihn nur in Verbindung mit der wachsenden Bedeutung von Kultur und Medien zu bringen (S. 22), erscheint mir zu kurz gegriffen. Diese fehlende Klarheit ist ein großes Problem, oder aus postmoderner Sicht, die weniger theoretische Sicherheiten kennt, konsequent. Hooks wendet sich gegen essentialistische Sichtweisen, die ein wesentlicher Bestandteil von Rassismus und Nationalismus sind, und davon ausgehen, daß Denkformen und Verhaltensweisen einer bestimmten Gruppe der Ausdruck von deren angeblich existierendem "natürlichen Wesen" sind. Gleichzeitig benutzt sie Begriffe wie "Volk" oder "schwarze Gemeinschaft", die nichts anderes als essentialistische Zuschreibungen sind. Das ganze Buch durchzieht untergründig eine Sehnsucht nach dem "Authentischen", das vor allem in der Vergangenheit anzutreffen sei und verklärt wird. Hooks tritt für eine Verbindung von Identität und Politik ein, für die soziale Liebe unter den "Schwarzen": "Es besteht ein grundlegender Unterschied zwischen dem Verwerfen der Idee, daß es ein schwarzes "Wesen", eine schwarze "Essenz" gibt, und der Erkenntnis, wie sich schwarze Identität in der Erfahrung von Exil und Kampf auf besondere Weise gebildet hat" (S. 50).

Ein weiteres Beipiel für konservative Positionen ist Cornel West, ein bekannterer "schwarzer" Intellektueller. Er argumentiert in einem Gespräch mit Hooks vehement gegen Drogen, dies nicht etwa mit sozialen oder ökonomischen Argumenten, sondern damit, daß durch Drogenkonsum die Fähigkeit "wertvolle menschliche Beziehungen zu pflegen, geschwächt" (S. 213) werde. Dazu passt, daß West behauptet, es laufe derzeit in Amerika für "uns als Volk"(!) darauf hinaus "mit Gott und bei Trost (zu) bleiben oder ohne Gott und Selbstmord" (S. 211). So sprechen Hooks und West als "zwei progressive Schwarze der Linken" (ebd.), die "an Gott glauben" und davon ausgehen "Dieser Glaube beseelt unsere Botschaft" (ebd.).

Im Verhältnis Ökonomie und Kultur tritt Hooks für eine Verbindung ein: Populäre Kultur könnte sehr wohl der zentrale zukünftige Ort des Widerstandskampfes sein, gleichzeitig ruft sie immer wieder die alten Begriffe der Moderne - wie Herrschaft, Ausbeutung, Schmerz - zusätzlich zu den postmodernen Sichtweisen und Wörtern - Sprache, Differenz, "das Andere", Kultur,... - ins Gedächtnis. Sie macht den derzeitigen Trend zur Kulturalisierung von Politik mit, wenn auch nicht ganz bis zum Ende.

Heute werden Bücher als Steinbrüche gelesen, jedeR zieht sich das heraus, was er oder sie gerne herausliest. Bell Hooks' Buch lädt dazu gerade ein.

***Bernd Hüttner***

Bell Hooks: Sehnsucht und Widerstand. Kultur, Ethnie, Geschlecht; Orlanda Frauenverlag 1996, 234 S., 36 DM

# Gießt Wasser ins Feuer!

## Die anarchafeministische Infragestellung des "Macht-Feminismus"

### *von L. Susan Brown*



Vor nunmehr über 15 Jahren fragte Sandra Dijkstra: *"Warum wurde Betty Friedan und nicht Simone de Beauvoir die Leitfigur der Frauenemanzipation in den USA?"* [1]

Dijkstra kam zu der Schlußfolgerung, daß Friedans liberale feministische "ideologische Grundhaltung geeignter war" (S.306) als der Existentialismus Beauvoirs. Aus diesem Grund akzeptierten die Amerikanerinnen lieber "The Feminine Mystique" (dt. "Der Weiblichkeitswahn oder die Mystifizierung der Frau") als "The Second Sex" (dt. "Das andere Geschlecht") als geeignete Grundlage für die Frauenbefreiung.

Angesichts der gegenwärtigen amerikanischen feministischen Veröffentlichungen würde ich heute gern eine ähnliche Frage in den Raum stellen: *"Warum wurden liberale Feministinnen wie Susan Faludi und Naomi Wolf und nicht eine anarchfeministische Autorin zu Leitfiguren der (heutigen) Frauenemanzipation in Amerika?"*

Während die liberalen Feministinnen danach trachten, für die Frauen ein größeres Stück vom vorhandenen politischen und ökonomischen Kuchen zu sichern, will der Anarchafeminismus einen ganz neuen Kuchen backen.

Als Anarchistin scheint mir die anarcha-feministische Antwort an den Sexismus und andere Formen von Hierarchie und Herrschaft schlüssig, vernünftig und wünschenswert, während mir die liberale feministische Position als widersprüchlich und voller ungelöster Probleme ins Auge springt.

Warum aber gehört dann der Anarcha-Feminismus zu den Nebenpfaden der feministischen Geschichte, während andererseits der liberale Feminismus, zumindest in Nordamerika, die Aufmerksamkeit, die Medienbeachtung und die Zustimmung so vieler erhält?

Wie Dijkstra vor mir, sehe ich die Antwort in der "ideologischen Grundhaltung" von Faludi und Wolfs Werk begründet. Susan Faludis "Backlash" (New York: Doubleday, 1991; dt. "Die Männer schlagen zurück", Rowohlt-Verlag, 42.-DM) und Naomi Wolfs "Fire with Fire" (Toronto: Random House, 1993; dt. "Die Stärke der Frauen – gegen den falsch verstandenen Feminismus", Droemer und Knaur, 39,80DM) haben beide kritische und breite Beachtung als Orientierungspunkte der neueren feministischen Debatte erzielt. Beide Bücher waren finanziell äußerst "erfolgreich" und wurden zu Bestsellern auf einem Gebiet, das historisch für die Leserschaft alles andere als populär war. Faludis "Backlash" ist eine lange und detaillierte Auflistung der vielen verschiedenen Benachteiligungen, die es gegeben hat und die weiterhin gegen die amerikanische Frau ausgeübt werden: von niedriger Bezahlung am Arbeitsplatz bis zur Diskriminierung der Frau in den Medien, oder u.a. durch die Regierung, Akademiker und Ärzte. Faludi bezieht die Position, daß der Fortschritt der Frauen hin zur Gleichberechtigung in den 60er und 70er Jahren, in den 80ern eine Gegenbewegung ("backlash") ausgelöst hat, die bis in die 90er Jahre andauert. Sie dokumentiert den Sexismus der amerikanischen Gesellschaft peinlich genau, einen Sexismus, den viele am liebsten ignorieren und verdrängen würden.

Während bei Faludi die Hoffnungslosigkeit das alles dominierende Gefühl ist, das den Emanzipationskampf der Frauen nach Gleichberechtigung begleitet, betont Naomi Wolf in "Fire with Fire" eine hoffnungsvolle Sicht der Frauenbefreiung. Wolf schreibt über den gleichen Sexismus wie Faludi, aber anstelle den mangelnden Fortschritt zu bedauern, feiert sie das von ihr sogenannte "Geschlechterbeben" (genderquake), das heute die Grundlagen männlicher Herrschaft in Amerika erschüttert. Für Wolf stehen die Frauen an der Schwelle zur Revolution und müssen

nur noch ihre neu gefundenen politischen und ökonomischen Muskeln anspannen, um eine Gleichheit mit den Männern zu erreichen. Sowohl Faludi wie Wolf sehen die *Macht* als Schlüssel; Faludi bejammert den Mangel an Macht seitens der Frauen, während Wolf die Frauen dazu auffordert, Macht zu ergreifen. Beide lehnen Macht weder als 'nicht wünschenswert' ab noch weisen sie diese als ungeeignetes Mittel, um zum Ziel zu kommen, zurück.

Wolf behauptet sogar, daß das einzige, das Frauen noch von der Gleichberechtigung abhält, ihr Zögern sei, Macht zu gebrauchen. Sie argumentiert deutlich und oft überzeugend, daß Frauen Macht ergreifen und für ihre Interessen ausnutzen müssen. Sie hält gleich zu Beginn ihres Buches fest, daß "wenn sich der Trend bei Wahlen in den USA fortsetzt, Frauen 10 Millionen mehr Stimmen haben werden als Männer",[2] weil Frauen 51% der Bevölkerung ausmachen. Sie stellt die Frage: "Was soll es, auf die Gleichberechtigung zu setzen, wenn die Frauen ein Anrecht auf eine wirkliche Demokratie haben, in der uns der Vorteil unserer Anzahl zur einzigen und stärksten Kraft auf Erden macht?" (S.52) Für Wolf ist die Zeit für einen neuen Feminismus, einen "Macht-Feminismus", gekommen, der den Gebrauch der Macht als legitim und wünschenswert einstuft, ja sogar als sexy.

Frauen müssen politische und ökonomische Macht ausüben, meint Wolf, um ihren rechtmäßigen Platz neben den Männern einzunehmen. "Heute handelt es sich um eine Zeit, in der die wirklichen Änderungen zugunsten der Frauen von deren Willen abhängt, sich an der Macht zu beteiligen, mit ihren Verführungen und Verantwortlichkeiten, an der Demokratie mit ihren offenen Konflikten und am Geld mit all seinen Annehmlichkeiten und Gefahren." (S.55)

Wolfs Worte mögen extrem erscheinen, weil sie von den meisten feministischen Arbeiten abweicht, die den Gebrauch von Macht in Abrede stellen; ihr Ansatz übernimmt jedoch nur die grundlegenden Prinzipien der liberalen Demokratie und wendet diese auf die Frauen an. Wolf gibt das im Schlußwort ihres Buches selbst zu: "Was immer Feminismus für Dich bedeutet, für mich bedeutet er im Kern die logische Ausdehnung der Demokratie." (S.320) Demnach ist es nur vernünftig für die Frauen, die Macht zu ergreifen, um feministische Ziele weiterzutreiben. Sie geht aber noch weiter und behauptet, daß der Feminismus solange bevormundet würde, solange die Feministinnen nicht die Macht ergriffen. "Wenn wir darin fortfahren, der Macht unserer Vorstellungen, unseres Geldes und unserer Werte zu mißtrauen, überlassen wir den Sieg denjenigen, die wollen, daß sich die Mehrhheit still verhält." (S.320) In einem bestimmten Sinn hat sie recht. Vorausgesetzt wir leben in einer liberalen demokratischen Gesellschaft, und vorausgesetzt, daß eine solche Gesellschaft auf der Ausübung von Macht beruht (ökonomisch auf der Macht des Kapitalisten über den Arbeiter; politisch auf der Macht der Mehrheit über die Minderheit), dann müssen die Frauen, wenn sie die Gleichberechtigung innerhalb dieses Systems der liberalen Demokratie wollen, lernen Macht effektiv auszuüben.

Dies gibt uns einen Hinweis darauf, warum Wolfs Werk so populär ist – es handelt sich um eine feministische Position, die sich innerhalb des vorherrschenden politischen und ökonomischen Rahmens des liberal-demokratischen Kapitalismus bewegt und diejenigen, die dieses System als entweder unvermeidlich oder als erstrebenswert akzeptieren, werden "Fire with Fire" als beruhigend und bestätigend empfinden. Es ist beruhigend, weil Wolf zeigt, daß Frauenrechte nur eine Untergruppe der weiter gefaßten Menschenrechte innerhalb des Liberalismus sind, und es ist bestätigend, weil sie für die Ausweitung dieser Frauenrechte argumentiert, ohne die grundlegende Basis des liberalen Kapitalismus in Frage zu stellen. Mit anderen Worten, amerikanische Leserinnen können sich zufrieden zurücklehnen, weil Wolf ihnen zeigt, wie es Frauen gelingt, mit Männern gleichzuziehen ohne irgendetwas in der Gesellschaft zu verändern.

Im Gegensatz zum liberalen Feminismus von Wolf und Faludi, stellt der Anarcha-Feminismus mit seinem Beharren darauf, daß das Benutzen der Macht nur zu Hierarchie und Herrschaft führt, die Fundamente, auf denen der liberal-demokratische Kapitalismus beruht, in Frage. Es ist kein Zufall, daß "Backlash" und "Fire with Fire" einen Bestseller-Status genießen, während anarcha-feministische oder andere anarchistische Ideen auf "alternative" Zeitschriften und fanzines mit begrenzter Verbreitung verwiesen bleiben. Die Botschaft der Anarcha-Feministinnen ist nicht bestätigend oder "beruhigend". Indem der Anarchafeminismus stattdessen alle Formen von Herrschaft bekämpft, sei es die Herrschaft von Männern über Frauen, von Kapitalisten über Arbeiter oder von der Mehrheit über die Minderheit, trifft er den Kern des liberal-demokratischen Kapitalismus und setzt alles, was zu unserer Gesellschaft gehört, dem Zweifel aus. Wenn Wolf die Frauen dazu anstachelt, ihr Zögern zu überwinden und Macht zu nutzen, so schlägt sie nichts anderes vor, als daß die Frauen genau nach den Werten handeln sollen, von denen sie im liberalen Kapitalismus umgeben sind. Nichts konnte "natürlicher" scheinen für Menschen, die in einer machtdrungenen Gesellschaft leben, als dazu aufgefordert zu werden, diese Macht zu nutzen. Der Anarcha-Feminismus fordert uns im Gegensatz dazu auf, Macht zurückzuweisen, sie zu bekämpfen und zu zerstören, damit alle in Freiheit leben können. Nichts könnte "unnatürlicher" sein für Menschen, die in einer machtdurchdrungenden Gesellschaft leben, als daß ihnen geraten wird, Macht abzulehnen.

Wenn der Anarcha-Feminismus den Menschen, die den Gebrauch der Macht als notwendigen Bestandteil des Alltagslebens betrachten, so gefährlich werden kann, wie können dann diejenigen von uns, die AnarchistInnen sind, andere davon überzeugen, daß unsere anarchistische Vision einer freien Gesellschaft vernünftig und wünschenswert ist?

Wolfs "Fire with Fire" bietet uns für diese Frage ebenfalls einen Hinweis. denn innerhalb ihres liberal-feministischen Konzepts findet sich, parallel zum Machtargument, eine Befürwortung der individuellen Freiheit. Während Wolf den Standpunkt vertritt, daß Frauen politische und wirtschaftliche Macht ausüben sollen, um ihre Ziele zu erreichen, bestätigt sie gleichzeitig das Recht der Individuen, eine Wahl und Entscheidung darüber zu treffen, wie sie ihr Leben gestalten wollen. Dabei wählt sie Begriffe wie Selbstbestimmung, Entscheidungsfreiheit, sexuelle Freiheit, intellektuelle Freiheit und Autonomie – und zwar für Männer und für Frauen. Sie vertritt einen Feminismus, der "eine Frau ermutigt, ihre individuelle Stimme zu erheben anstatt diese

in einer kollektiven Identität aufgehen zu lassen; denn nur starke Individuen können eine gerechte Gesellschaft schaffen." (S.137) Einen Feminismus, "der eine Frau auffordert, sich selbst zu sehen und zu suchen, was sie braucht, damit sie anderen frei und ohne Vorbehalt etwas geben kann" (S.137); einen Feminismus, der "sich tolerant gegenüber den Vorlieben anderer Frauen in Sachen Sex und Aussehen zeigt; der die Grundauffassung beinhaltet, daß das, was eine Frau mit ihrem Körper macht oder in ihrem Bett, ihre ureigenste Angelegenheit ist;" (S.137) einen Feminismus, der "Sexismus haßt ohne die Männer zu hassen" (S.138); einen, der "alle Frauen dazu befähigt, ihre eigene Meinung auszudrücken" (S.138) und einen, der darum "weiß, daß soziale Veränderung nicht einen Widerspruch darstellt zu dem Prinzip, daß Mädchen Spaß haben wollen. Nach dem Motto: Wenn ich nicht tanzen kann, ist es nicht meine Revolution." (S.138) Sie hält zudem fest, daß "Frauen das Recht haben über ihr Leben zu bestimmen." (S.138)

All diese Aussagen sind, wenngleich sie liberal sein können, mit anarcha-feministischen Prinzipien vereinbar. Tatsächlich "borgt" sich Wolf die berühmte "Tanz und Revolutionsaussage" der bekannten Anarchistin Emma Goldman (natürlich ohne diese zu zitieren), daß es wichtig ist, sich seine natürliche Lust zu erhalten, während man um soziale Veränderung bemüht ist.

Für Wolf bedeutet Feminismus idealerweise Macht und individuelle Freiheit. Dieser Dualismus ist im liberalen Denken angelegt. Wie C.B. Macpherson darlegt, kann, folgt man den Marktgesetzen "liberal" bedeuten, daß der Stärkere die Freiheit hat, den Schwächeren fertig zu machen; oder es kann bedeuten, daß alle diesselbe Freiheit haben, um ihre Fähigkeiten zu nutzen und zu entwickeln."

(Macpherson: The Life and Times of Liberal Democracy, Oxford, Oxford University Press, 1977, S.1)

Während die liberale politische Philosophie also dem Gebrauch von Macht über den Wettbewerb am Arbeitsplatz und die Legitimität von Macht, wie sie durch das Mehrheitsprinzip in der Regierung angelegt ist, stützt, verteidigt sie gleichzeitig die Freiheit der Individuen, ihr Leben in die Hand zu nehmen und ein Gefühl für die persönliche Integrität und Autonomie zu bewahren. Dieses zweite Ziel ist auch ein Ziel des Anarchismus.

Für den Anarchismus ist die uneingeschränkte Achtung des menschlichen Individuums grundlegend. Sowohl Anarchismus wie Liberalismus betonen das individuelle Recht auf Selbstbestimmung. Die Anarchafeministinnen konzentrieren sich speziell darauf, daß dieses Recht auch für Frauen gilt. Der Liberalismus und der liberale Feminismus beziehen sich auf den Begriff der "individuellen Souveränität", die Liberalen untergraben aber die individuelle Freiheit, indem sie soziale und ökonomische Machtstrukturen verteidigen. Auf dieser Ebene kann der Liberalismus hinterfragt werden, weil sich diese Philosophie auf zwei gegensätzliche Gesellschaftsentwürfe bezieht – den einen, in dem Macht durch die Arbeitsplatzkonkurrenz und den Staat durchexerziert wird und den anderen, in dem die individuelle Forderung nach

Stuttgarter Zeitung Nr. 29

Frau · Familie · Gesellschaft

Samstag, 5. Februar 1994 51

## Die selbstverständliche Lust auf Macht

### Die Amerikanerin Naomi Wolf will die Frauen zum „Power-Feminismus" ermutigen

Der US-Erfolgsautorin Naomi Wolf eilt hierzulande ein etwas kurioser Ruhm voraus. Jung sei sie, hübsch auch noch, sie habe Spaß am anderen Geschlecht, besitze sogar einen eigenen Mann, doch wie passe dies eigentlich mit ihrem feministischen Credo zusammen? Immer wieder wird sie mit diesen vermeintlichen Widersprüchen konfrontiert. Gern sagt die 31jährige dann: „Ich bin eine praktizierende Heterosexuelle." Selbstbewußt stellt sie die Klischees der bürgerlichen Welt über den Feminismus auf den Kopf, ohne diesen selbst zu schonen: Naomi Wolf behauptet kühn, 20 Prozent aller Gemeinplätze beruhten auf der Wahrheit. Die unverkennbare Krise des Feminismus führt sie zum großen Teil auch auf dessen Inhalte zurück.

Woher kommt das schlechte Image des Feminismus? Wieso lehnt ihn die Mehrheit der amerikanischen Frauen ab, fordert aber zugleich doch die Abschaffung diskriminierender Mißstände? Schonungslos untersucht Naomi Wolf in ihrem Buch „Die Stärke der Frauen – gegen den falsch verstandenen Feminismus" diese Fragen und entwirft neue politische Strategien. „Power-Feminismus" nennt sie diese etwas andere Richtung. Den Feminismus der 70er Jahre dagegen, der in eine Sackgasse geführt habe, bezeichnet sie als „Opfer-Feminismus". Er nämlich habe die Frauen wehrlos am Rande der Gesellschaft gesehen. Zwar weiß auch Naomi Wolf, daß sie den damals aktiven Frauen im Grunde ihr heutiges selbstsicheres Auftreten verdankt. Dennoch wirft sie der Frauenbewegung traditioneller Prägung vor, zunehmend von starren Denkgewohnheiten und moralischen Urteilen in Fragen der persönlichen Lebensführung geprägt gewesen zu sein. Ihr oberstes Prinzip hingegen lautet: Jede Frau hat das Recht auf Selbstbestimmung. „Power-Feminismus" setze an die Stelle von Selbstgerechtigkeit Toleranz und werbe für eine vorurteilsfreie Solidarität. „Bisher haben die Frauen immer das ganze Paket – das ganze programmatische Korsett – kaufen müssen." Und deshalb schlußfolgert Naomi Wolf, habe es der „Opfer-Feminismus" auch nicht geschafft, zur Massenbewegung zu werden. Naomi Wolf bedauert, es sei dem Feminismus bisher nicht gelungen, öffentlich allgemein verständlich zu machen, daß Feministinnen durchaus auch Männer lieben und trotzdem gegen das Patriarchat und den Sexismus kämpfen könnten. So teilt sie konsequent die Männer in zwei Gruppen: die Anhänger der Gleichberechtigung und die des Patriarchats. „Letzere gehören für mich zur Opposition."

Warum sie so munter behauptet, daß heutzutage „weltweit alte Machtstrukturen zusammenbrechen", erklärt Naomi Wolf mit den starken Veränderungen, die in den letzten beiden Jahren in den Vereinigten Staaten vor sich gegangen seien. Einen „Auslöser" dafür, daß das männliche Geschlecht dabei sei, „seine Stellung als Mittelpunkt des Universums zu verlieren", war für sie eindeutig der 11. Oktober 1991, dem Tag der Anhörung von Anita Hill, die mit ihrer Aussage wegen sexueller Nötigung ihres Vorgesetzten eine Kette von Ereignissen in Gang gesetzt habe. An deren Ende habe sie, Naomi Wolf, die Erkenntnis gewonnen, daß in den USA die Frauen politisch zur herrschenden Klasse geworden seien, sich dessen aber noch gar nicht bewußt wären. Doch der Wandel sei nachweisbar. Noch nie zuvor habe die Mehrheit der Frauen einen Präsidenten gewählt, der dem Feminismus nahestehe, noch nie zuvor habe es so viele Ministerinnen wie unter Bill Clinton gegeben. Außerdem sei eine Reihe von Gesetzen verabschiedet worden, die sich für die Rechte von Frauen einsetzten.

Insofern praktisch unterstützt, wundert es einen dann nicht mehr, wenn Naomi Wolf in ihren Theorien ein wenig die Utopie bemüht und ausruft: „Frauen können die Voraussetzungen der Gleichberechtigung aus eigener Macht schaffen. Die Frage ist nur, wann wollen wir sie übernehmen?" Im Grund ist sie natürlich realistisch genug, um zu wissen, daß der Weg, den sie beschreibt, nach wie vor lang und steinig ist. Doch zum Glück gibt es in den Vereinigten Staaten solche vorlauten Stimmen, die selbstbewußt sagen: „Noch nie hat eine herrschende Klasse freiwillig Macht abgegeben. Aber wir sind die erste Generation, die sagt, die Macht gehört uns."

Die „frohe" Botschaft nehmen Frauen wohl gern zur Kenntnis. Doch da alle Theorie bekanntlich grau ist – nur bei Naomi Wolf ist sie etwas rosiger –, sollten wir unser Augenmerk auch auf die relativ wenigen Anregungen richten, wie Frauen in der Praxis Macht demonstrieren können. „Geld, Wählerinnenstimmen, Öffentlichkeit und Netzwerke" seien alles Instrumente, die Frauen bisher viel zu wenig eingesetzt hätten. Sehr am Herzen liegen der US-Feministin die sogenannten Power-Gruppen, quasi flächendeckende Info- und Kontaktbörsen, in der Frauen ihre Ressourcen einbringen können. Naomi Wolf gibt selbst zu, daß sich dies relativ simpel anhöre, aber ihrer Erfahrung nach lasse sich auf diese Weise Macht in einem Umfang gewinnen, der unvorstellbar sei, solange man alleine handle.

Klagen hört Naomi Wolf allerdings nicht so gern. „Unsere Verantwortung beginnt mit der Schaffung besserer Bilder. Nur wer sich neu orientiert, kann Schritt halten." Und so sieht sie zwar die deutschen Feministinnen im Jammertal verharrend, ist aber eigentlich zu ungeduldig, um dies zu akzeptieren. Als wir mit ihr in einem Stuttgarter Hotel über die chancenlosen Frauen in den neuen Bundesländern sprachen, über die Streichung von Zuschüssen für Frauenprojekte in Zeiten der Rezession, über das Nichtgenehmigen von Betriebskindergärten etc. etc., da schüttelt sie ihre dunkle Mähne, guckt mit entwaffnendem Lächeln auf und fragt, wie das wohl nur eine junge siegessichere Amerikanerin tun kann: „Und ihr laßt euch das gefallen?" Den Hauch von Resignation konnte allerdings die gut aufgelegte, kämpferische und optimistische US-Feministin wenig später in der Stadtbücherei nicht ganz wegwischen, als sie ohne Punkt und Komma eine gute Stunde lang ihre Thesen vom „Power-Feminismus" auf die Zuhörerinnen und und ein paar Zuhörer einhämmerte. Der freundliche Beifall und die zaghaften Fragen aus dem Publikum offenbarten nur zu deutlich, daß sich die deutsche Frauenbewegung nach wie vor im Dornröschenschlaf befindet. Und wir lassen uns das gefallen?

*Sigrun Lutz*

*Schön und unerschrocken: Die Erfolgsautorin Naomi Wolf*

Foto: Rudel

Blick nach Übersee

### Provokante Thesen

Eine Frau, die sich als Feministin bezeichnet, weiß, was sie erwartet. Wen wundert's, daß viele Frauen – sogar ungefragt – versichern, nein um Himmels willen, eine Feministin seien sie nicht. Denn feministische Repräsentantinnen werden abschätzig behandelt, ihre Forderungen möglichst ins Lächerliche gezogen. Keine Klischeevorstellung ist zu schade und kein Vorurteil zu dumm, um nicht ein dankbares Publikum zu finden. Noch immer geht die diffuse Angst vor einer „Weiberherrschaft" um. Dabei gibt es – zumindest in Deutschland – keine starke Frauenbewegung mehr. Dem Feminismus fehlt der Nachwuchs, auf Politik und Wirtschaft haben Frauen nach wie vor kaum Einfluß.

Da können wir nur neidisch nach Übersee blicken, wo sich vor allem zwei junge Frauen mit provokanten Inhalten zu Wort gemeldet haben und sich obendrein unerschrocken Feministin nennen. Die 34jährige Wirtschaftsjournalistin Susan Faludi aus San Francisco legte in ihrem dicken Wälzer „Backlash" (auf deutsch: Die Männer schlagen zurück, erschienen bei Rowohlt, 42 Mark) die Strategien des Patriarchats in den USA bloß – doch wer wollte keine Parallelen in Europa entdecken? Sie argumentiert so: Weil sich Männer bedroht fühlen, wenn Frauen unabhängig sein wollen, warnen sie mit allen und ihren Mitteln vor der Gleichberechtigung. Faludi glaubt selbstverständlich nicht, daß Männer ihren Widerstand gegen die Gleichberechtigung freiwillig aufgeben, weil sie das traditionelle Männerbild nicht verabschieden könnten, ohne ihre Existenzberechtigung zu verlieren. Mit ihrem nächsten Buch „Masculinity" will die New Yorker Journalistin den Männern helfen, diese Identitätskrise zu bewältigen.

Nicht mit dem Patriarchat, sondern mit dem Feminismus traditioneller Prägung rechnet die 31jährige Naomi Wolf ab. Die Erfolgsautorin von „Mythos Schönheit" propagiert in ihrem neuesten Buch „Die Stärke der Frauen – Gegen den falsch verstandenen Feminismus" (erschienen bei Droemer Knaur, 39,80 Mark) den sogenannten Power-Feminismus. Die New Yorker Literaturwissenschaftlerin will letztendlich – auch wenn dies für eine erklärte Feministin paradox klingen mag – den Feminismus überflüssig machen, indem sich Frauen einfach ihren „angemessenen Teil" der gesellschaftlichen Macht holen.

So prominent Faludi und Wolf in den USA sind, zum Medienphänomen wurde jedoch eine andere Frau: Camille Paglia. Die 48jährige Dozentin für vergleichende Geistesgeschichte an der Universität Philadelphia nennt sich sogar Postfeministin. In ihren Büchern „Die Masken der Sexualität" und „Sex, Kunst und Medienkultur" (beide Bücher erschienen im Byblos-Verlag, 58 Mark bzw. 38 Mark) schöpft sie aus einem schier endlosen Vorrat erzkonservativer anti-feministischer Phrasen. So identifiziert sie Frauen mit der Natur, die Männer aber mit der Zivilisation. Paglias radikale Thesen wie Pro-Pornographie oder Pro-Vergewaltigung haben ihr vor allem bei Feministinnen in den USA den Ruf eingebracht, sie sei eine Befürworterin von Gewalt, Unterdrückung und Amoralismus. Dabei gehen leider auch berechtigte Fragen unter. Beispielsweise, ob der Feminismus zu elitär oder doktrinär geworden ist. Genau dieser Frage aber geht Naomi Wolf in ihrer schonungslosen Analyse nach.

*luz*

Selbstbestimmung an höchster Stelle steht. Leider wird aber diese Selbstbestimmung und Autonomie durch die Bosse und Gesetzgeber zunichtegemacht. Da der Anarchismus bestrebt ist, eine Gesellschaft so zu strukturieren, daß die Ausübung von Macht begrenzt, wenn nicht gar abgeschafft, wird, widerspricht er sich im Gegensatz zum Liberalismus nicht selbst.

Während deshalb der Liberalismus und der liberale Feminismus von AnarchistInnen wegen der positiven Einstellung zur Macht zurückgewiesen werden muß, können AnarchistInnen andererseits versuchen mit der freiheitlicheren Komponente des Liberalismus Bündnisse zu schließen und im Endeffekt die Gesellschaft dahingegehend verändern, daß sie mehr individuelle Freiheiten und Lebensweisen erlaubt. Anarchafeministinnen und liberale Feministinnen teilen eine gemeinsame Überzeugung für die individuelle Selbstbestimmung. In "Fire with Fire" entwickelt Wolf beispielsweise eine gutdurchdachte feministische Analyse in Bezug auf die weibliche Sexualität, die Abtreibung und die Zensur, die sich in anarchafeministische Denkweisen einfügen läßt. Ihre Unverblümtheit gegen jede Zensur (gerade auch Selbstzensur), die immer dann auftaucht, wenn die PC – Politicial Correctness (richtiges politisches Verhalten, Linientreue) – ihr häßliches Haupt erhebt, ist empfehlenswert, genauso wie ihre Einstellung zur Sexualität, die Haltung "alles ist erlaubt, solange es niemanden schadet". Ihre Abhandlung zur Abtreibung ist eine der durchdachtesten und besten Überlegungen, die von einer Feministin seit Jahren vorgelegt wurden. Indem sie die ermüdende Rhetorik der Feministinnen aller politischen Schattierungen, vorgebracht bei unzähligen "Pro choice" (Freie Entscheidungs)-Versammlungen, vermeidet, lenkt Wolf die Diskussion weg von einer einfachen Zustimmung zur Abtreibung als etwas an sich Gutes und argumentiert in der Richtung, daß die Abtreibung als eventuelle Notwendigkeit aber nicht als etwas Gutes fest einplant werden muß, weil jeder Frau die Freiheit für oder gegen Kinder garantiert werden muß. Sie führt aus, daß "die andere Seite dieser Freiheit die Annahme der Verantwortlichkeit für neues Leben ist. Dies gilt für Männer und für Frauen. In den 70er und 80er Jahren verdrängte die Notwendigkeit, das Abtreibungsrecht auf staatlicher Ebene zu verteidigen, das Bedürfnis des Individuums eine ethische Beziehung zur Abtreibung zu entwickeln und zu entscheiden, wieviel aufzugeben er oder sie bereit ist, um eine Abtreibung zu vermeiden. Ich glaube, wir haben da etwas mißverstanden: Unsere Verpflichtung öffentlich zugunsten der Entscheidungsfreiheit zu handeln, schließt nicht die Verantwortlichkeit aus, die wir als Menschen mit einer Vielzahl von Optionen haben, daß wir privat zumindest alles versuchen, um eine Abtreibung zu verhindern." (S.130)

Freiheit und Verantwortlichkeit: Ähnlich wie die meisten AnarchistInnen verbindet Wolf beides zu der Mahnung, daß, gerade wenn wir in Freiheit leben wollen, wir eine starke ethische Basis entwickeln müssen. Ansonsten riskieren wir, daß wir genau die Freiheit verlieren, die wir suchen und für die wir kämpfen.

Die liberalen feministischen Positionen, die Faludi und Wolf in ihren jeweiligen Veröffentlichungen vertreten, geben uns nützliche Einsichten. Der liberale Feminismus erinnert uns an die Übereinstimmungen und Unterschiedlichkeiten zwischen Liberalismus und Anarchismus und liefert uns eine gemeinsame Grundlage im Kampf gegen den Sexismus. Während AnarchistInnen richtigerweise alle Strategien zurückweisen, die die Frauenbefreiung über Machtstrukturen erreichen wollen, können wir den Kampf um individuelle Freiheiten gemeinsam mit unseren liberalen feministischen Schwestern bestreiten. Wir können desweiteren versuchen, die mehr hierarchischen Aspekte des Liberalismus zu unterminieren, indem wir sie darauf verweisen, mehr ihren eigenen radikalen Individualismus einzulösen. Faludis erschöpfende Aufzählung aller Benachteiligungen, die Frauen in unserer Gesellschaft zugefügt werden, ist praktisch, wenn es darum geht, diejenigen zu widerlegen, die versichern Feminismus sei unnötig, weil "die Frauen bereits gleichberechtigt" wären. Wolfs Ansätze, die Notwendigkeit eine freie Presse und freie Ausdrucksmöglichkeiten zu bewahren, die sexuelle Freiheit und Unterschiedlichkeit als etwas Wünschenswertes zu bezeichnen, die Verantwortlichkeit als Pendant zur Freiheit zu sehen, die Freude und den Schmerz, den individuelle Freiheit bereit hält, zu thematisieren, – all das setzt AnarchistInnen in die Lage mit anderen in unserer Gesellschaft in Verbindung zu treten.

Daß der liberale Feminismus auf Machtstrukturen aufbaut und diese akzeptiert, muß hingegen äußerst bekämpft werden, weil jede Befreiungsstrategie, die Macht einsetzt, um Macht zu überwinden, dazu verurteilt ist, neue Machtbeziehungen an die Stelle der alten zu setzen. Wenn man "Feuer mit Feuer" (Fire with Fire) bekämpft, holt man sich nur verbrannte Finger und zurück bleibt Asche. Feuer zehrt sich selbst auf – und unterschiedslos alles, was seinen Weg kreuzt. Aus dem Wasser stammen wir; es heilt, löscht unseren Durst und ist die Basis allen Lebens. Löschen wir das Feuer mit Wasser und beginnen von Grund auf neu!

*aus: Kick it Over, Nr.33, 1994*
*übersetzt von*
*Wolfgang Haug*

# Die Welt, wie *sie* gelebt wird

## Eine Meditation über Geschlecht, Macht und Veränderung

*von Jane Meyerding*

Jede Organisation (...) beinhaltet eine gewisse Disziplin im Handeln; aber unser Interesse hier ist, daß auf einer bestimmten Ebene jede Organisation ebenfalls eine gewisse Disziplin des Lebens beinhaltet - eine Verpflichtung, deren Charakter vorgegeben ist und mit der man in einer gegebenen Welt zurecht kommen muß. Mein Ziel hier ist es, eine bestimmte Art der Abwesenheit [Nichtteilnahme] zu untersuchen; ein Versäumnis nicht an verschriebenem Tätigsein, sondern vom verschriebenen Leben. (Goffmann, S. 188)

Das wahrscheinlich herausragendste Merkmal des Lebens der meisten Leute ist die Alltäglichkeit. Wir nehmen vieles von dem, was um uns ist, als gegeben hin - die soziale wie die physische Welt - und wir spielen unser Leben inmitten des Rahmens, der für uns unsichtbar bleibt, da wir ihn als "natürlich" akzeptieren. Nicht, daß unsere alltägliche Welten auch nur im Mindesten gütig wären. Aber wir können damit umgehen. Wie Elizabeth Janeway (E.J.) sagt, "wir haben alle eine Menge Mühe und Einfallsreichtum aufgebracht, um uns dem anzupassen, was wir unternehmen, um unverrückbare, dauerhafte Umstände im Leben um uns zu sein" (S. 152). Was wir im Allgemeinen nicht wahrnehmen, so E.J., ist das Ausmaß dessen, "wie diese Umstände die Rollen, die wir spielen, geformt haben, wir haben uns selber geformt, um den Rollen zu entsprechen und diese wiederum, beeinflussen unser eigenes Bild von uns selbst." Es ist das Bild, das wir von uns haben, welches mich hier beschäf-

tigt - dieses Bild und wie wir lernen könnten, diese Kraft, mit der dieses Bild im Laufe der Geschichte gegen uns gebraucht wurde, zu unserem eigenen Nutzen anzuwenden.



Wer wir sind - durch ethnische Herkunft, Alter, wirtschaftliche Klass' Geschlecht und Sexualität - wird für die sozialen Umstände die uns formen, wichtig sein, aber bei all den unendlichen Wandlungen der individuellen Identität, die Botschaft irgendeines besonderen sozialen Umstandes wird uns durch andere Menschen (und Menschenwerke) vermittelt und aufgegeben werden. Anders gesagt, durch die Art, wie wir behandelt werden, werden wir wissen, wer wir sind. Unser Aussehen (ethnische Abstammung etc.) bestimmt zu einem großen Teil, mit wem wi verkehren und auch, wie man auf uns reagiert. Wie Leute auf uns reagieren, bestimmt zu einem großen Teil, wie wir uns selbst sehen. Und die Art, wie wir uns selbst sehen, beeinflußt ebenfalls sehr stark unser Verhalten bei der nächsten Begegnung mit der Welt, was wiederum eine Reihe von Reaktionen provoziert, die wiederum uns beeinflussen ... Dieses Ergebnis des sozialen Spiegels für diejenigen, deren Identität von der Normalität ausgeschlossen ist, beschreibt Du Bois in The Souls of Black Folks als "gespaltenes Bewußtsein, dieses Gefühl, als schaue man andauernd durch die Augen anderer auf sich selbst, als messe man seine Seele mit dem Maßband einer Welt, die einen amüsiert mit Verachtung und Mitleid anschaut" (zitiert nach Alexander, S.9). Und das ist, wenn man es richtig betrachtet, noch milde ausgedrückt. Die Welt der "Normalen" ist nicht immer so freundlich.

Das Geschlecht ist eine der Achsen, durch die diese soziale Spiegelung am stärksten bestimmt wird. Als System ist das Geschlecht eine der gewöhnlichsten "speziell historischen und kulturellen Anmaßung des menschlichen Körpers für ideologische Zwecke" (Epstein & Straub, S. 3). Das heißt, jeder Augenblick und jeder Ort menschlicher Gesellschaft hat sein eigenes und einzigartiges Geschlechtersystem, jede/r von ihnen gebraucht Zeichen und Signale (z.B. geschlechtsspezifische Kleidung) um "geschlechtliche Identität [Eindeutigkeit] zu erzwingen". Egal, welches biologische Geschlecht auch hinter der äußeren Erscheinung lauern mag, und welcher sexuellen Neigung auch immer sie/er hinter verschlossenen Türen frönen mag, eine Person, die als Frau wahrgenommen wird, ruft eine andere Reaktion hervor, als eine Person, die als Mann wahrgenommen wird.

Diese soziale Tatsache bleibt echt, gegenüber anderen tiefen Unterscheidungen wie ethnische Abstammung oder "Rasse". Eine euro-amerikanische Person mag beispielsweise auf einen afro-amerikanischen Mann anders reagieren als auf einen euro-amerikanischen Mann, aber seine oder ihre Reaktion auf einen afro-amerikanischen Mann wird sich von der auf eine afroamerikanische Frau unterscheiden. Farbige Frauen, obwohl sie in einigen wichtigen Punkten aus dem Raster des US-Eurozentristischen Kunstbild einer Frau herausfallen, und trotz der Gemeinsamkeiten, die sie mit Männern der gleichen besonderen ethnischen Abstammung in Hinsicht auf Geschichte und Kultur haben, können - dürfen - sie nicht ungestraft "wie Männer handeln." Solange wie ihre Erscheinung die einer Frau ist, sind sie, genau wie alle, deren Erscheinung die einer Frau ist, sozialen Reaktionen unterworfen, die als definitorische, Rollen verstärkende Form sozialer Kontrolle wirksam werden. Diese Behauptung besagt nicht, daß es eine "universelle" Rolle oder Identität für Frauen gäbe; solch eine Universalität - sei es im Leben, sei es in der Theorie - ist wirklich weder möglich noch wünschenswert. Aber es scheint wahr zu sein, daß keine Frau (und genauso, sowohl in Übereinstimmungen und in Unterschieden, kein Mann), egal, wo sie in Hinsicht auf irgendeine andere kulturelle oder bevölkerungspolitische Kategorie steht, dem Druck der Geschlechtserwartungen in einer oder mehreren ihrer vielen Erscheinungsformen entkommen kann.

> Der Unterschied zwischen einer Dame und einem Blumenmädchen liegt nicht in ihrem Verhalten, sondern in der Art, wie sie behandelt wird. Für Professor Higgins werde ich immer ein Blumenmädchen sein, da er mich immer als Blumenmädchen behandelt und behandeln wird; aber ich weiß, wie ich für Sie immer eine Dame sein kann, da Sie mich immer als Dame behandeln und behandeln werden. (Shaw, S. 270)

Ich verstehe Eliza Doolittle, wenn sie Col. Pickering und nicht Higgins für ihre Verwandlung dankt. Higgins brachte ihr bei, wie eine Dame zu reden, aber Pickering ermöglichte es ihr, sich wie eine Dame zu fühlen. Durch dieses Verhalten ihr gegenüber machte Pickering es möglich, Situationen zu erleben, in denen sie als Dame auftritt.

Dies machte die Verwandlung möglich, unvermeidlich und, ebenfalls un-



vermeidlicherweise, schmerzhaft. Elizas Beziehung zu Higgins spielte auch eine, allerdings unterschiedliche, Rolle. Nachdem sie erstmal in Higgins' Haushalt übergewechselt ist, rührt ihre Motivation zur Selbstveränderung zu gleichen Teilen sowohl von der Herausforderung, die in Higgins' Verhalten liegt (er weigert sich zu sehen, daß sie nicht länger mehr nur ein einfaches Blumenmädchen ist), als auch von Pickerings charmantem Verhalten her. Sie geht völlig im Versuch auf, ein Wunder zu wiederholen; Higgins zu veranlassen, so auf sie zu reagieren (d. h., Higgins zu verändern) wie sie auf Pickering reagiert hat.

Ein wesentlich tiefergehende erdichtete Umwandlung, und zwar aus einem wesentlich enthüllenderem Blickpunkt heraus, findet sich in Orlando, Virginia Woolfs Roman des magischen Realismus von 1928. Die Titelfigur kommt als Mann, als Adliger im England gegen Ende des 16. Jahrhunderts, auf die Welt. Eines Morgens, etwa hundert Jahre später, als er 30 Jahre alt ist, wacht Orlando auf und stellt fest, daß er eine Frau ist. Der unbekannte Erzähler bemüht sich, uns zu versichern, daß es "eine einfache Tatsache ist; Orlando war bis zu seinem dreißigsten Lebensjahr ein Mann; dann wurde er eine Frau und ist es seitdem geblieben". (S. 139) An diesem speziellen Morgen, und eine ganze Zeit danach, "blieb Orlando in jeder anderen Hinsicht (als der Wechsel von Mann zu Frau) genau so, wie er gewesen war. Der Wechsel des Geschlechtes, obwohl es ihre [Plural!] Zukunft änderte, änderte nichts an ihrer [Plural!] Identität" (S. 138). Da Orlando von seinem Posten als britischer Botschafter in die Türkei weglief, um mit einem "Zigeunerstamm" in den Bergen zu leben, trägt sie "diese türkischen Mäntel und Hosen, die von beiden Geschlechtern getragen werden können" (S. 139). "Es ist merkwürdig, aber wahr", teilt uns der Erzähler mit, daß bis Orlando "sich eine vollständige Zusammenstellung von Kleidung, wie sie Frauen zu der Zeit trugen", und an Bord eines nach England fahrenden Schiffes ist, "sie sich über ihr Geschlecht kaum Gedanken gemacht hatte (...) Erst als sie die Röcke um ihre Beine fühlte und ihr der Kapitän mit größter Höflichkeit einen sonnengeschützten Platz an Deck anbot, wurden ihr mit einem Mal die Lasten und Privilegien ihrer Stellung klar" (S. 153).

Woolf - genauso wie ihre LeserInnen - amüsiert sich bestens über den Prozeß, den Orlando durchlebt, als sie, vormals er, lernt, angemessen und mit Vergnügen auf die Reaktionen, die ihr neues Geschlecht bei den englischen Männern erzeugt, zu reagieren. Es ist jedoch wichtig, anzumerken, daß, obwohl der Roman lange vor der derzeitigen Blüte der "Geschlechterstudien" und ihrer "Dekonstruktion" von biologischem und sprachlichem Geschlecht geschrieben wurde. Woolf erkannte deutlich, daß diese zwei Formen der Identität durchaus getrennt voneinander in Begriffen sozialer Wechselwirkungen existieren können. Orlando, von Körper und Geschlecht eine Frau, "blieb haargenau so wie er (der männlich verkörperte Orlando) gewesen war" bis sie anfing, aufgrund des Daseins innerhalb ihrer neuen Röcke und Unterröcke zu erfahren, wie es ist, als Träger der "weiblich" genannten Geschlechterrolle behandelt zu werden. Bald darauf:

> hörte auf, insgesamt wahr zu sein, was noch vor kurzem gesagt worden war: daß es keinen Wechsel vom Mann Orlando zur Frau Orlando gegeben hätte. Sie wurde ein wenig bescheidener, wie es Frauen sind, von ihren Gehirn her, und ein wenig eitler, wie es Frauen - in Bezug auf ihre Person - sind. Gewisse Empfindlichkeiten verstärkten sich und andere schwächten sich ab. Der Kleidertausch hatte, wie manche Philosophen sagen werden, viel damit zu tun. Eitle Nichtigkeiten, die sie zu sein scheinen, haben Kleider, wie man sagt, wichtigere Aufgaben als uns warm zu halten. Sie verändern unsere Wahrnehmung der Welt und die Wahrnehmung, die die Welt von uns hat (...) Von daher gibt es viel, was die Ansicht unterstützt, daß die Kleider uns tragen und nicht wir sie; wir können sie die Wölbung eines Armes oder einer Brust annehmen lassen, aber sie formen unsere Herzen, unsere Gehirne, unsere Zungen ganz so, wie es ihnen gefällt. (S. 187 f.)

Woolf ist vorsichtig, wenn sie darauf besteht, daß "der Unterschied zwischen den Geschlechtern, glücklicherweise, sehr groß ist" und daß Kleidung "nur ein Symbol von etwas tief in uns Verborgenem ist" (S. 188). Sobald sie jedoch diesen Unterschied zugesteht, geht sie sofort weiter und verkündet, daß

> "So unterschiedlich die Geschlechter sind, sie sich vermischen. In jedem Menschen findet eine Schwankung von einem Geschlecht zum anderen statt und häufig liegt es nur an der Kleidung, die das männliche oder weibliche Aussehen aufrechterhalten, wohingegen das Geschlecht unter der Kleidung das ge-



naue Gegenteil von dem über der Kleidung ist. (S. 189)

Anders gesagt war Orlando immer schon eine Mischung aus männlichen und weiblichen Geschlechterrollen, und nicht die Veränderung des körperlichen Geschlechtes veranlaßt sie / ihn, sich vom Maskulinum zum Femininum zu entwickeln, welches die Bescheidenheit zu Wachs werden und die Eitelkeit verschwinden läßt, sondern die Veränderung in der äußeren geschlechtlichen Erscheinung und der damit verbundene Wechsel, wie er/sie von anderen behandelt wird. Zum Schluß, als der "Geist des Zeitalters" des 19. Jahrhunderts England seine starren Geschlechtserwartungen aufdrückt, ist Orlandos Geist gebrochen. Ihr wird klar daß sie sich "der neuen Entdeckung beugen muß (...) daß jedem Mann und jeder Frau jemandem fürs Leben zugeteilt ist, den/ die er/sie unterhält bzw. von ihm/ihr unterhalten wird, bis daß der Tod sie scheidet" (S. 245). Sie muß heiraten. Zum Glück für den Spaß des Lesers war Woolf in der Lage, einen Gatten für Orlando zu erschaffen, der in Geschlechtefragen ähnlich problemátisch ist und der eine für Ehegatten untypische Begabung hat, Orlando aus dem Weg zu gehen. Viele andere Personen, seien sie erfunden oder wirklich, haben nicht das Glück, dem Druck, den der "Geist des Zeitalters", egal, welchen Zeitalters, ihnen aufgebürdet hat, standzuhalten. Aber in buchstäblich jedem Zeitalter können wir Personen finden, die in der Lage sind, dem Prozess, durch den die geschlechtliche Bestimmung benutzt wird, die gelebte, tägliche Identität zu bestimmen und zu umschreiben, zu widerstehen.

"Ah! Es ist nicht angenehm, mich anzuschauen—? Ich konnte nicht umhin, dies zu sagen; die Worte kamen gegen meinen Willen: ich erinnere mich nie an die Zeit, in der ich keine quälende Furcht vor dem Grad meiner sichtbaren Schwäche empfand." (Charlotte Bronté, S. 698)

Die Kleidung, zusammen mit "Zubehör" wie Make-up oder Haarschnitt (Frisur), welches die äußere Erscheinung verändert, war und ist eine wichtige Geschlechtskennzeichnung. Eine faszinierende Frau, die sowohl die Macht des Geschlechtersystems erkannte als auch eine bewußte Verbindung zwischen seinen äußeren Merkmalen und seiner Macht, die innere (erlebte) Identität zu formen, herstellen konnte, war Simone Weil (1909 - 1943). Nachdem sie ein Jahr lang in einer Fabrik gearbeitet hatte, fühlte sie sich bewogen, ausdrücklich über die enge Verbindung zwischen der Einzelperson und der Macht gesellschaftlicher Anerkennung zu schreiben. "Man braucht immer - für sich selbst - einige äußere Zeichen für seinen eigenen Wert," erkannte sie (Pétrement, S. 246).

Es ist für das heroischste, zuverlässige Bewußtsein nicht möglich, das Bewußtsein des inneren Wertes zu bewahren, wenn es keine äußeren Tatsachen gibt, auf die sich das Bewußtsein stützen kann (...) Es scheint für diejenigen, die gehorchen, daß irgendeine geheimnisvolle Schwäche sie dazu bestimmt hat, bis in alle Ewigkeit zu dienen. (S. 314)

Schon im Alter von 16 Jahren, so ihre Biographin, war Weils "Charakter bereits im großen und ganzen geprägt" und "sie hatte bereits (...) einen Gesamtplan dessen, was sie mit ihrem Leben anfangen wollte, aufgestellt." Sie "war fest entschlossen, etwas aus ihrem Leben zu machen", und deshalb "war es - wie sie später selber sagte, ein großes Unglück, als Frau geboren zu sein." Weils Antwort auf dieses Unglück war "dieses Hindernis so klein wie möglich zu halten, indem sie es nicht beachtete, d. h., indem sie jedes Verlangen [jeden Wunsch] aufgab, sich selbst als Frau zu sehen oder als solche von anderen angesehen zu werden." Wenn sie als Frau wahrgenommen wurde, würde sie eine Frau werden, und "die Aufgaben, die Simone für sich ins Auge gefaßt hatte, erforderten vor allem männliche Qualitäten und Stärke." Sie war "entschlossen, so sehr Mann wie möglich zu sein."

Simone Weil war ein einzigartiger Fall. Aber das ist jede(r) von uns. Und, wie Epstein und Straub uns in Erinnerung gerufen haben, jedes Geschlechtersystem "ist historisch und kulturell besonders", da es historisch und kulturell gesehen, besondere Ergebnisse nur im Leben derer, die diesen Ort und diese Zeit in der Geschichte teilen, hervorbringt. Weil erkannte klar, daß die Reaktionen, die eine Person bei anderen hervorruft, nicht verläßlicher äußerlich sind, als die Atmosphäre, durch die wir gehen. Wie die Luft die wir atmen, durchdringt uns der Smog sozialer Reaktion tief und wird Teil unseres Stoffwechsels. Weil tat ihr Möglichstes, um den Konsequenzen ihres Geschlechtes zu entfliehen, indem sie auf ihre Mitgliedschaft in dem Bereich des Geschlechtersystems, dem ihr biologisches Geschlecht sie zuwies, verzichtete. Wie wir sehen werden, war sie nicht die Einzige, die diese Art des Widerstands wählte.

Cindy Crawford führt ihren Erfolg als Super-Model auf "DAS DING" zurück. "Ich stehe morgens auf und ich sehe ein Mädchen, wie jedes andere Mädchen auch," sagte sie in der Dezemberausgabe des Männermagazins Details. "Nachdem diese Jungs (Make-Up Spezialisten, Friseure, etc.) ihre Nummer mit mir abziehen, sehe ich

Cindy Crawford, DAS DING." (P-I News Services)

Sprechen über Geschlecht bedeutet im Allgemeine Sprechen über Frauen, da es eine (normalerweise unausgesprochene) Binsenweisheit der derzeitigen US-Gesellschaft ist, daß Frauen "geschlechtlicher" sind als Männer. Frauen werden - anders als Männer - auf eine alltägliche, fühlbare, umfassende Art über das Geschlecht definiert, und der Inhalt dieser Definition ist "nicht männlich". Kurz gesagt, Männer sind die Norm, gegenüber welcher Frauen sozialgeschlechtlich definiert werden. Dies führt am Ende dazu, daß wir dazu neigen, anzunehmen, daß Frauen stärker als Männer über das Geschlechtersystem kontrolliert werden.

Aber stimmt es denn tatsächlich, daß das Geschlechtersystem nur oder hauptsächlich daran arbeitet, Frauen zu bändigen? Wenn Frauen stärker vom Geschlecht kontrolliert werden, warum ist es dann in Ordnung, wenn ein Mädchen ein Wildfang ist, aber ein Junge darf kein Weichling [darf nicht wie ein Mädchen] sein?

Warum kann eine Geschäftsfrau einen "männlich-geschnittenen" Anzug und Krawatte auf der Arbeit tragen, wohingegen ein Geschäftsmann kein wie auch immer geartetes "weiblich-geschnittenes" Kleidungsstück tragen (oder nicht zugeben darf, ein solches - und sei es für den Privatgebrauch - auch nur zu besitzen?) Ich will meine Erforschung des Widerstandes gegen die Geschlechterrolle mit Beispielen von Männern fortsetzen, die die gleichen Zeichen wie Orlando und Simone Weil manipuliert haben, was diese, wenn nicht zu bewußter ideologischer Opposition, doch zumindest zu einem unverwechselbaren Zeichen des Widerstandes umformte.

Weils Wahl der Kleidung war eindeutig persönlich und pragmatisch; sie liebte es, sich aufs Geradewohl durch die Welt zu bewegen, wobei ihr Geschlecht kaum beachtet wurde. In dramatischem Gegensatz hierzu entwarfen die Transvestiten, welche die Anthropologin Esther Newton Mitte der 60er Jahre studierte, ihre äußere Erscheinung (Kleidung, Frisuren, Make-Up) eindeutig für die öffentliche Darstellung. Ihre Absicht war es weder, ihre Geschlechtszugehörigkeit zu verbergen noch die Aufmerksamkeit von diesem Teil ihrer Identität abzulenken. Ein junger Darsteller war z.B. "ein wenig ängstlich", daß er nicht zu "transy" aussah.

Als ich einen der älteren Darsteller fragte, was dies heißen sollte, erklärte er mir, dies hieße, daß die Verkleidung des Jungen "zu sehr wie eine richtige Frau aussah. Es ist nicht darstellerisch genug. Keine Frau würde so auf die Bühne gehen." Transy Kleidung läßt einen wie eine gewöhnliche Frau aussehen, und gewöhnliche Frauen sind nicht schön. (Newton, S. 51) {1}

Mit anderen Worten, "Transy Kleidung" ist das, was richtige Frauen tragen, es läßt uns wie richtige Frauen aussehen.

Wenn Transvestiten Abendkleider tragen, Perücken, die für Frauen gemacht wurden, sowie ausgefeiltes Make-Up auflegen, so fordern sie das Geschlechtersystem, wie es ihnen, (schwulen) Männern erscheint. Sie definieren einen neuen Schlitz im System, einen Weg für biologische Männer, vorgefundene Hilfsmittel, die eine geschlechtliche Erscheinung in der sie umgebenden Kultur herstellen, in eine neue Geschlechterrolle hinein zu manipulieren.

Während Weil die Überbestimmung ihres Lebens durch die Geschlechterrolle vermied, indem sie andere Teile ihrer Identität betonte, reagierten die Transvestiten in Newtons Studie auf die Einschränkungen der Geschlechterrolle, indem sie das üblicherweise unausgesprochene Geschlechtersystem an die Öffentlichkeit zerrten. Der Preis, den sie dafür bezahlten, daß, nachdem sie erstmal das öffentlich gemacht hatten, was normalerweise unterstellt wird, wurde ihr Leben vom Ausleben dieser einen Herausforderung beherrscht, einer Herausforderung, so läßt sich aus Newmans Bericht schließen, bald zum Ritual erstarrte und zum Komplizen des Systems wurde, das es ursprünglich bekämpft hatte. Neil Postman merkt in einem anderen Zusammenhang an,



Shaws weitverbreitete Beobachtung, daß sowohl diejenigen, die Symbole anbeten als auch diejenigen, die sie entweihen [schänden], Götzendiener sind, trifft den Sinn dessen, was ich sagen will. Demjenigen, der die Knie beugt, ohne zu wissen, warum, fehlt genauso die Kontrolle wie demjenigen, der auf den Altar spuckt. Beide sind sie Opfer einer Art zu reden. (S. 239)

Die Transvestiten "wissen, wie man mit komischer Gnade kämpft und leidet" und "sie hatten die einfache Würde derjenigen, die nichts zu verlieren hatten, außer ihrer Weigerung, zerschmettert (gebrochen) zu werden" (xiv), schrieb Newton über ihre Themen für die Neuauflage ihres Buches 1979. Jedoch folgerte sie, daß ihr Kampf auf verlorenem Posten stand: "So lange wie aktuelle Arten von Sexualität weiterbestehen und vorherrschen, werden schwule Männer immer Frauen 'ähnlich' sein" (S. xiii). Die eine Strategie, die sie hatten, stellte keine Herausforderung für das System dar, welches ihr Leben zu einer Geschlechterrolle machte.

*Man nennt unmöglich, was man nicht will.* — Malatesta
[Vgl. Die Fabel: Der Fuchs und die Trauben]

Ich habe gesagt, daß die Transvestiten in Newtons Studie versäumten, das Geschlechtersystem wirksam herauszufordern, da ihnen eine vernünftige Strategie fehlte - zweifellos genauso ein vernünftiges ideologisches Fundament, von Selbstwertschätzung ganz zu schweigen.

Andererseits möchte ich sagen, daß wir viel von den Taktiken, die Newton beobachtete und beschrieb, lernen können. Für sie waren es "Themen" im "Stil" des schwulen Lagers (S. 106), aber ich nenne es Taktiken; Widersinnigkeit, Theatralik, Humor.

Widersinnigkeit bedeutet, Nebeneinanderstellungen (von Dingen oder Ideen) zu erzeugen, welche eine besondere Irrationalität oder Heuchelei, in der Art, wie wir sie wahrzunehmen geneigt sind, entschleiern. Theatralik bedeutet, daß der / die SchauspielerIn (der / die eine, die/der darstellt), in der Weise eine wirksame, wenngleich zeitweilige Kontrolle ausübt, die die Zuschauer zwingt, zu erkennen, daß sie an einer zufälligen Situation teilnehmen. Der / die SchauspielerIn, der die Aufmerksamkeit der Zuschauer auf eine Unvereinbarkeit lenkt, verändert den Charakter dessen, was vorgeht, er verändert es von "natürlichen Umständen" (unausweichlich, unkontrollierbar, gegeben) in einen Bereich der freien Wahl. Der / die SchauspielerIn vermittelt die Tatsachen, daß Auswahl wünschenswert und möglich ist, häufig durch - oder zumindest mit - Humor.

Ein anderer Name für diese Taktiken ist gewaltfreie Aktion. Als Friedensarbeiter hat Richard Cleaver ausgeführt, verwundert es nicht, daß so viele der stärksten Befürworter der Gewaltfreiheit Schwule oder Lesben sind. Homosexuelle und gewaltfreie Aktivisten haben, taktisch gesehen, enorm viel gemeinsam. Mehr noch, Lesben und schwule Männer, selbst diejenigen von uns, die "weiß", aber aufgrund wirtschaftlicher Zusammenhänge nicht zu politischer Handlung bereit sind, haben einen besonderen Anreiz, das, was Goffmann die "Disziplin des Seins", diese "Verpflichtung, einen gegebenen Charakter zu haben und in einer gegebenen Welt zu wohnen" nennt, zu erkennen und zurückzuweisen. Wir sind "Flüchtlinge des Geschlechts und der Geschlechterrolle" (Rubin, S. 477) und in unserer besonderen Art von "Fluchtbewegung (...) aus einem verordneten Leben", um mit Goffmann zu sprechen, entwickelten wir Überlebenstaktiken, die uns, alles in allem, gut gedient haben. {2}

Was ich vorschlagen möchte, ist, daß wir - Homosexuelle genauso wie Normale - mit den Lagertaktiken und den theoretischen Einsichten der Theorie der Gewaltfreiheit in unserem täglichen Leben experimentieren. Viel von dem, was die Theorie der Gewaltfreiheit ausmacht, hat mit Macht zu tun, mit dem Glauben, daß sich Macht von Autorität unterscheidet und in Beziehungen als in Individuen lebt. {3} Erkennen wir dies als gemeinsame Grundlage an, so können wir die Theatralik und den Humor des Lagers benutzen, um die Machthierarchien, von denen wir einen Teil darstellen, schlaglichtartig zu beleuchten und zu "denaturieren [sie nicht mehr als "natürlich" anerkennen], indem wir ihre Widersprüche und Ungerechtigkeiten offenlegen. Ich glaube fest daran, daß wir alle mehr Macht haben, als wir uns dessen klar sind, und daß einer der Gründe für unser gewöhnliches Gefühl der Machtlosigkeit unsere Neigung ist, mögliche Standorte für Veränderungen aus zu großer Entfernung zu betrachten.

Dieses Jahr habe ich viel darüber nachgedacht, wie und in welchem Ausmaß Leute einander beeinflussen. Mir ist das Kräftespiel im Klassenzimmer sehr bewußt geworden (hier bin ich als Studentin in einer "schwachen" Stellung gegenüber dem Professor) und im Büro (in dem ich als Sekretärin arbeite). Es ist noch nicht lange her, daß ich angefangen habe, zu beobachten, wie FreundInnen sich gegenseitig beeinflussen, was zu den vielen Dingen gehört, die man im Leben Anderer besser als im eigenen Leben beobachten kann. Ich habe beispielsweise die Veränderungen im Leben und im Verhalten einer Freundin über Jahre hinweg beobachtet, die paßgenau mit den Veränderungen im Verhalten der Menschen, mit denen sie ihre Zeit verbringt, übereinstimmen. Zweifellos trifft das auch auf mich zu, obwohl es für mich schwe-

rer zu beobachten ist. {4} Nicht allein haben wir alle Macht, wir benützen diese Macht in machtvoller Weise, indem wir einander die ganze Zeit beeinflussen, obwohl wir uns dessen normalerweise nicht bewußt sind.

Das Vertrackte daran ist: ich bin ziemlich sicher, daß mein Einfluß (mehr zum Guten hin) für meinen Boß besser als für meine FreundInnen ist, und sei es nur deswegen, weil ich mir ziemlich klar darüber bin, was ich in der formelleren Beziehung tue. Bei meinen FreundInnen handhabe ich diesen enormen Einfluß mit unterschwelliger Nichtbeachtung, um nicht zu sagen, Unbewußtsein und beeinflusse vermutlich genauso im Guten wie im Schlechten - denn es ist weder höflich noch freundlich, diese besondere Tatsache des Lebens ins Bewußtsein zu rufen, über die Tatsache zu sprechen, daß wir uns gegenseitig andauernd beeinflussen. Freundschaft soll spontan und liebevoll sein und nicht erforschend und abwägend, und das hält uns davon ab, zu sehr darüber nachzudenken, wie wir einander beeinflussen, was wir einander antun. Es gibt mindestens eine Schriftstellerin, Iris Murdoch, die dieses Gebiet recht gründlich erforscht, obwohl ich nicht hieran dachte, als ich ihre Romane las. The Book and the Brotherhood zum Beispiel könnte man so beschreiben, daß es ganz und gar davon handelt, was FreundInnen einander aus schierer Gedankenlosigkeit und aus Mangel an Bewußtsein ihrer eigenen Macht antun.

Auf der Arbeit benutze ich häufig die Taktiken der Widersprüche, Theatralik und Humor in kleinen Dosen, normalerweise, um die Existenz der Hierarchie, die meine freundliche Beziehung zu meinem Boß umgibt, darzustellen (ins Bewußtsein zu rufen). Ich arbeite für einen netten Mann, einen Universitätsprofessor, und die Büroatmosphäre ist entspannt, und sowohl als Politik (der Universität) als auch auf (unseren) Wunsch hin "kollegial". Manchmal liegt die Machthierarchie über Wochen unter dieser freundlichen Oberfläche verborgen und mein Boß wäre glücklich, ihr Dasein ganz und gar vergessen zu können. Nette Leute ziehen es im Allgemeinen vor, die Gestalt, die ihre Privilegien annehmen, wenn sie in anderer, nicht so privilegierter Leute Leben eindringen, nicht zur Kenntnis zu nehmen. Und natürlich dringen sie mehr oder minder schmerzhaft ein. Mein Boß kann seinen Unterricht abhalten, seine Verwaltungsaufgaben und viele andere Dinge zusätzlich erledigen (Squash spielen, Bücher schreiben, sich regelmäßig an der Mitfahrgelegenheit seines Sohnes beteiligen [abwechselnd ist jeder an der Reihe, Fahrer der Kinder zu sein] etc.), da meine Arbeit dazu bestimmt ist, ihn zu unterstützen. Die Hierarchie, die unser Arbeitsbeziehung bestimmt, gibt ihm die Macht über mich, und das ist eine riskante Stellung für ihn. Er schwebt dauernd in der Gefahr, ungerecht zu sein.

Er riskiert dies aufgrund der Macht seiner Rolle. Und obwohl Gestalt und Etikett sich auf eine gelegentliche Hierarchie beziehen, ist es auch eine geschlechtlich bestimmte Rolle - geschlechtlich nicht in sexueller Hinsicht, sondern in Hinsicht auf zugeteilter Autorität (seine) und zugeteilter Dienerschaft (ich). Wenn ich merke, daß die Macht ungerecht wird, meistens weil mein Boß zu sehr mit eigenen Angelegenheiten beschäftigt ist, um zu bemerken, welche Auswirkungen er auf mein Leben hat, versuche ich, nicht mit Worten oder Handlungen a la "Sie haben kein Recht, ..." zu reagieren. Diese Worte, diese Haltung, schrieb Simone Weil (Weil, S. 325) "können einen verborgenen Krieg (über Privilegien und das Fehlen derselben) auslösen und den Widerspruchsgeist wecken." An Stelle dessen, da mein Boß "jemand ist, der Ohren hat zu hören", versuche ich zu vermitteln " 'Was Sie mir antun, ist nicht richtig' " denn diese Botschaft hat die Möglichkeit "an ihrem Ursprung den Geist der Aufmerksamkeit zu berühren und aufzuwecken" aufgrund gegenseitigen Respekts. Ich könnte Aufmerksamkeit erregen, indem ich salutiere "Jawohl, Sir! Wird sofort erledigt, Sir!" Dies, in Verbindung mit einer normalen Beiläufigkeit und einer fröhlich unbeschwerten Art des Ansprechens, ist eine Unvereinbarkeit, die er nicht übergehen kann. Die Rolle, die er spielt, und die Rolle, die seine Rolle mich zu spielen zwingt, wird undurchsichtig und aufdringlich. Er ist auf einmal in einer Position, in der er gezwungen ist, zu wählen: er kann seine plötzlich sichtbare Rolle weiterspielen, aber er kann nicht damit weitermachen, ihre Natur oder ihre Auswirkungen, die seine Wahl auf meine Ansicht über ihn haben wird, nicht zu beachten. Da er sich meinen Respekt erhalten will (und da er im Allgemeinen wirklich ein netter Kerl ist), entschließt er sich, zurückzustecken. Er beschließt, mir zu erlauben, unsere Beziehung neu zu bestimmen, weg von dem Ungleichgewicht der Macht, das durch die offizielle Hierarchie vorgegeben ist und hin zu einem gegenseitig ausgewogenen Gleichgewicht der Aufmerksamkeit und Zusammenarbeit.

Was ich herausstellen will, ist, wie diese Art Lager in viel grösseren Anzahl von Situationen funktioniert. Ich will lernen, wie man diese Unvereinbarkeit, Theatralik und Humor benutzt, um nicht nur Geschlechtergrenzen, sondern auch Machthierarchien herauszufordern. Und der Grund, wiederum, warum es so wichtig ist, dies zu tun, ist, daß es wichtig ist, wie Menschen Dich behandeln. Es

grenzt den Bereich ein, innerhalb dessen sie mit Dir verkehren (wollen) und wie Du so mit ihnen verkehren kannst, und insofern ist es eher eine Angelegenheit von Zugang oder Mangel an Zugang als gerade mal eine Angelegenheit von guten oder schlechten Manieren. Wir leben unsere Haltungen gegeneinander



aus (verkörpern sie) und sie sind in sehr praktischer Weise wichtig. Zum einen beeinflußt offensichtlich die Art, wie wir behandelt werden, unser Selbstwertgefühl. Je höher Dein Status ist, um so einfacher ist es, über etwas zu lachen und es als gelegentlichen Ausrutscher abzutun. Für diejenigen am Ende der Säule zerfrißt das konstante Sperrfeuer der Verleumdung (auch wenn es unbewußt und unbeabsichtigt geschieht) den Verstand [die Seele] wie ein dauerndes Tröpfeln von Säure auf Kalkstein. Es bewirkt nicht unmittelbar dramatische Ergebnisse, aber im Laufe der Zeit kann der Schaden beträchtlich anwachsen. Wie Roger Wilkins es in seinem Rückblick auf die Grenzen der Bürgerrechtsbewegung feststellte,

"in unserer Naivität glaubten wir, daß die Macht zu trennen, die größte Waffe [Macht] wäre, die gegen uns geschwungen worden wäre. Es stellte sich heraus, daß wir mit unseren Erwartungen völlig falsch lagen. Die größte Macht war die, die sie immer gewesen war: die Macht, Wirklichkeit zu definieren, wo Schwarze betroffen waren und Wahrnehmungen zu vermitteln und so Politik und Kultur anzuordnen um diese Definitionen wiederum zu verstärken. (S. 46)

Wir müssen im Umgang mit dieser Macht, selber Definitionen zu erstellen, gewitzter werden, handwerklich besser werden beim Unterbrechen der Definitionen, die uns einzwängen, mächtiger, wenn wir die verborgenen Machtstrukturen offen und angreifbar ins Blickfeld rücken. Ich schlage vor, daß diejenigen von uns, die bereits in Hierarchien eingebunden sind, die uns als "weniger" definieren, jetzt anfangen, wo wir sind, anstatt darauf zu warten, daß jemand uns für einen "größeren Kampf" sonstwo rekrutiert:

Viele Linke begründen den Unterschied zwischen ihrer politischen Ideologie und ihrem persönlichen Verhalten als verständlichen Flecken (...) in ihrem ansonsten politisch korrekten Leben. Sie sehen die Gründe für diesen Unterschied als für sie von außen vorgegeben, d. h., als etwas äußerliches, worum man sich nach der Revolution kümmert. Sie sind Opfer dessen geworden, was der Philosoph Abraham Kaplan die "übliche Sünde" nannte - zuerst tue ich dies, dann tue ich das. Die persönliche Erlösung folgt nach der Revolution. Tatsache ist aber, wir sind, was wir tun. Und wenn wir heute nicht das tun, von dem wir glauben, daß es wahr ist, liegt es in der Natur des Lebens, daß wir es morgen wahrscheinlich nicht tun werden. (Ehrlich, S. 33)

Newman benutzte einen Auszug aus einem Artikel in The Rat über die erste schwule Machtwoche als Nachwort für ihr Buch. Der Auszug berichtet, daß während des Marsches, der ein wochenlanges Ereignis abschloß, die Marschierer "Ho, Ho, Homosexual, The Ruling Class is Ineffectual [schu, schu, schwul-ich, die Herrschenden arbeiten unwirtschaftlich {vielleicht nicht der beste aller Reime, aber mehr fiel mir nicht ein}]!" Ich finde das komisch. Und wir können es wahr werden lassen. Aber es wird nicht leicht werden. Wie Janeway erkannte, "Man braucht mehr als ein Zucken der Einsicht, um eine veränderte Rolle durchzuhalten. Es bedarf wiederholter Akte der Entscheidung, es bedarf des Selbstvertrauens des Gauner-Helden, [Trickster ist eine zentrale Figur im nordamerikanischen Indianermärchen; vgl. hierzu auch das Buch von Max Lüthi, "Märchen" / Anm. FJ]
der bereit ist, für das Infragestellen der Tabus der Götter mit Schmerz und Verspottetwerden zu bezahlen." (S. 153) Das Ziel ist es, immer und immer wieder zum Individuum unterhalb des Rollenverhaltens durchzubrechen, des Rollenverhaltens, welches das Individuum trainiert ist (bewußt, wie z. B. Polizisten, oder anders) zu benutzen, um bestimmte Antworten von uns zu erhalten und die Struktur des Rollensystems aufrecht zu erhalten. [5] Obwohl das antrainierte Verhalten bis zu dem Punkt verinnerlicht worden sein mag, daß das Individuum glaubt, das es tatsächlich die Grundlage seiner/ihrer Identität sei, kann oder sogar muß - unser ausgewähltes Zurückweisen, dieses Verhalten zu akzeptieren, in Verbindung mit unserem humorvollen Hinweisen auf die Widersprüchlichkeit, die dieses Verhalten für uns darstellt, das Individuum in die Lage versetzen, aus einer musterhaften Schein-Identität, die am Ende von innen her so falsch und einschränkend ist, wie sie auf die

Außenseite störend und unterdrückend wirkt, auszubrechen. Was Butler von Geschlechterrollen sagt (S. 141), kann auf andere Rollen genauso zutreffen, wenn wir so handeln, um den Zauber einer "stilisierten Gestaltung" von Verhalten zu brechen, der ein wahres Selbst verbirgt. "Die Möglichkeiten einer Umformung der Geschlechter können gefunden werden (...) in der Möglichkeit eines Versagens zu wiederholen (...)" Mit Sicherheit liegt eine der Verantwortungen einer/s Kämpferin ( -/s) für den sozialen Wandel darin, diese Möglichkeit hervorzuheben, ohne welche es keine Hoffnung auf Erneuerung gibt.

Es gibt Gelegenheiten, wo eine fast unendliche Kraft entscheidend sein kann. Eine Gruppe ist viel stärker als ein Einziger; aber jede Gruppe hängt in ihrer Existenz von Handlungen ab, für die eine schlichte Zusammenzählung das Grundbeispiel ist, welches nur durch ein Bewußtsein im Zustand der Einsamkeit durchgeführt werden kann. Diese Abhängigkeit schlägt eine Methode vor, durch welche dem Unpersönlichen ein Halt in der Gruppe gegeben würde, wenn wir nur herausfänden, wie dies zu gebrauchen ist. (Weil, S. 320)

Weil war Platonistin. Sie benutzte Ausdrücke, die mir völlig fremd sind. Andererseits, wenn sie schrieb "Die Gruppe ist nicht nur dem Heiligen fremd, sondern sie täuscht uns mit einer falschen Nachahmung ihrer" (Weil, S. 319), fühle ich, daß ich genau weiß, was sie fühlte. (Und ich bezeichne mich selber als Atheistin!) Was wirklich ist, was wichtig ist, ob Du es "heilig" nennst oder nicht, ist das individuelle Leben. Nur auf der Ebene des Individuums kann sich ein wahrer Wechsel vollziehen. Gruppen (als Gegensatz zu Vereinigungen selbstbewußter, selbständiger Individuen), was immer ihr einigendes Prinzip sein mag, sind der Nährboden der Hierarchie und Hierarchie ist der Vater der Rolle, oder des unaufrichtigen Lebens. Es gibt keinen besseren, keinen notwendigeren oder radikaleren Weg, um Hierarchie herauszufordern als dauernd einen Vorteil aus seinen Widersprüchen mit menschlichen Werten und Erfahrung zu ziehen. Mit Humor können wir, wenn möglich, die verborgenen Zwänge der Rolle auf eine theatralische Ebene hieven, wo sie als unwirklich dargestellt und ihnen erlaubt werden kann, in die Nichtexistenz zu explodieren, wenn wir sie hoch und trocken hinter uns lassen.

*übersetzt von F.-J. Marx*

Anmerkungen:

[1] Eine Antwort auf meine frühere Frage, warum Frauen eine größere Freiheit in Bezug auf Kleidung als Männer haben, ist: Vielleicht würde eine Beschränkung der Möglichkeiten von Frauen in diesem Bereich uns Widerstand und Auflehnung zugänglicher machen, würde eine "Aufwertung" der Kleiderwahl dem Status quo gefährlich werden.

[2] Vgl. z.B. Rubins Artikel für eine Diskussion, inwieweit männliche und weibliche Rollen wichtige Funktionen für die Lesben in den vergangenen Jahren erfüllten.

[3] Feministinnen, die das Wort - und das Gefühl - Macht zurückforderten, brachten gewaltfreien AktivistInnen bei, zwischen "Macht über" (schlechte Macht) und "persönlicher Macht" (gute Macht) zu unterscheiden. Meiner Ansicht nach ist dies eine sinnvolle Erweiterung der Machtbegriffe, in welcher "Autorität" gerechterweise und zu Recht durch Erfahrung, Weisheit und (in einigen Fällen) handwerkliches Können erworben wurde. GeschlechtertheoretikerInnen nennen, wie ich vor kurzem erfuhr, "persönliche Macht" "(Trieb-)Kraft". Das gefällt mir ebenfalls.

[4] J. M. Keynes schrieb: "Ich leide unheilbar daran, daß ich anderer Leute (zweifellos genauso wie meinen eigenen) Gefühlen und Verhalten eine durch nichts begründete Vernunft zuschreibe." Zitiert nach Buchholz

[5] "Für sich selbst eine neue Rolle annehmen, in Situationen, in denen Deine Rolle starr definiert wurde, ist ein Akt der Sabotage" (Postman, S. 44)

Zitierte Werke

1) Alexander, Elizabeth, "Triple Consciousness Raising" in: Women's Review of Books 10.1 (1992): 9

2) Brontë, Charlotte, "Villette" 1853; Oxford, Claredon 1984

3) Butler, Judith, "Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity" New York, Routledge 1990

4) Cleaver, Richard, Personal communication, 12. Aug. 92

5) Ehrlich, Howard J. "Notes from an Anarchist Sociologist", Social Anarchism 16): 29-45, 1990/91

6) Epstein, Julia und Straub, Kristina : Introduction. "Body Guards: The Cultural Politics of Gender Ambiguity", Ep./Str. (Hrsg.), NY, Routledge 1991

7) Goffmann, Irving, "Asylums:Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates" NY: Anchor/ Doubleday, 1961

8) Janeway, Elizabeth, "Powers of the Weak", NY, Knopf 1980

9) Keynes, John M., "New Ideas from Dead Economists" Todd G. Buchholz, NY, Plume, 1990

10) Malatesta, Enrico, "De paso", Paco I. Taibo II, Mexico, Leega Literaria 1989

11) Murdoch, Iris, "The Book and The Brotherhood", NY Viking 1988

12) Newton, Esther, "Mother Camp: Female Impersonators in America" Chicago, Univ. of C. Press, 1972, 1979

13) P-I News Service, "People" Seattle Post-Intelligencer 6 Nov. 1992:3

14) Pétrement, Simone, "Simone Weil: A Life" Trans. Raymond Rosenthal, NY Pantheon 1976

15) Postman, Neil, "Crazy Talk, Stupid Talk" NY Delacorte 1976

16) Rubin, Gayle "Of Catamites and Kings: Reflections on Butch, Gender and Boundaries", in: "The Persistent Desire: A Femme-Butch Reader", Joan Nestle, Hrsg., Boston ; Alyson 1992

17) Shaw, G. B., "Pygmalion" Complete Plays with Prefaces, Vol. 1, NY: Dodd Mead 1962

18) Weil, Simone "Human Personality" in "The Simone Weil Reader" George A. Panichas (Hrsg.), NY, McKay 1977

19) Wilkins, Roger, "White Out" in: Mother Jones, 17:6, (1992) S.44-48

20) Woolf, Virginia, "Orlando", NY: Harcourt, 1928 u. 1956

## Martha A. Ackelsberg, Freie Frauen Spaniens: Anarchismus und der Kampf für die Emanzipation der Frauen

### *Eine Buchbesprechung von Elaine Leeder*

Ich habe soeben die Lektüre eines sehr anregenden Buches beendet: Martha Ackelsberg, Freie Frauen Spaniens. Es enthält drei meiner Lieblingsthemen: Anarchismus, Feminismus und Geschichte. Dies in Verbindung mit einem sehr lebhaften Schreibstil und beständigen Verweisen auf aktuelle politische Themen in den USA machen dies zu einem der besten Bücher, die ich seit langer Zeit gelesen habe. A. erklärt den Hintergrund, aufgrund dessen sich die Bewegung anarchistischer Frauen im Spanien der 30er Jahre entwickelte und arbeitet dann die Stärken und Schwächen klar heraus. Auf der Grundlage eines ausführlichen Archivstudiums, tiefgehenden Gesprächen mit TeilnehmerInnen und einer umfassenden Kenntnis Spaniens in jener Zeit, bringt A. ein Stück Geschichte zum Leben, das wir bisher nur in Ansätzen kannten. Das Buch stellt ein genaues Bühnenbild dar, indem es für uns die sozialen, politischen und kulturellen Zusammenhänge ausmalt, die eine aufregende Demonstration anarchistischer Visionen ermöglichten. Diese Vision entstand durch und für arbeitende Frauen.

Das Buch ist gut geschrieben und mit Schnappschüssen und politischen Postern der damaligen Zeit gewürzt. Es räumt den Worten der Frauen selber sehr viel Platz ein, so daß wir ein Gefühl für den unglaublichen Zugewinn vermittelt bekommen, der aus ihrer Beteiligung herrührte. Da sie ein so großes und tiefes Verständnis des historischen Anarchismus und die derzeitigen feministischen Diskussionen und Theorien gut aus persönlicher Erfahrung her kennt, ist ihr Buch eine wunderschöne Darstellung des Gestern, auf heute bezogen. A.'s Buch ist eine intelligente Untersuchung auf dem Fundament einer jahrelangen Forschung und Teilnahme an der Bewegung. Sie hat ihre Arbeit mit dem Anspruch einer gründlichen Untersuchung erledigt, wie es für eine politische Wissenschaftlerin selbstverständlich ist.

Das Beste hieran ist, das A. schließlich etwas getan hat, was schon lange im Kommen war: sie mischt anarchistisches Schreiben mit Geschlechtsbewußtsein. Sie betrachtet den Anarchismus aus einer feministischen Blickrichtung und erzählt uns, wie anarchistische Frauen mit Sexismus in der anarchistischen Bewegung umgingen. Sie erzählt uns, wie anarchistische Frauen ihren Feminismus in Beziehungen, Gemeinschaft, Arbeit und Erziehung lebten.

A. stellt Fragen, die für den derzeitigen politischen Dialog und die aktuellen Themen, denen sich Anarchisten gegenüber sehen, wichtig sind. Zum einen überlegt sie, ob auf Gleichheit beruhende Beziehungen sogar in nicht ermutigenden Zeiten möglich sind. Sie hilft uns zu sehen, inwieweit die Themen der damaligen Zeit immer noch Teil unserer politischen Tagesordnung sind. Es gibt eine breite Diskussion bezüglich anarchistischer Beteiligung an direkten Aktionen. In Spanien gab es direkte Aktion in Form von kulturellen Zentren als "Vorzeigeobjekte" und in den täglichen Angelegenheiten von Menschen, die lernen müssen, die Verantwortung für ihr eigenes Leben zu übernehmen. Sie vergleicht die damaligen Tätigkeiten der "Propaganda durch die Tat" mit unseren heutigen Beispielen wie Bioläden [natürlich nur, soweit in Selbstverwaltung o.ä.; keine "Bioecken" wie z.B. im REWE], Selbsthilfegruppen und Hausbesetzerbewegung.

A.'s Stil ist sehr gut lesbar. Indem sie die Geschichten in einen sozio-historischen Zusammenhang einwebt, sehen wir wirkliche Menschen, die sich mit echten Problemen im echten Leben herumschlagen. Sie besetzt die Themen mit Menschen, so daß wir die Theorie lebendig werden sehen. Ein gutes Beispiel hierfür ist Mercedes Comaposada, die ihre Lebensgeschichte im Zusammenhang mit der politischen Agitation, die die damalige Zeit beherrschte, erzählt. Sie berichtet uns von den Mühen einer Frau, mit dem Sexismus der anarchistischen Organisierer fertigzuwerden. In diesem Abschnitt erklärt A. ebenfalls, wie die anfängliche Frauenbewegung zuerst entstand. Spontane Zusammenschlüsse von Frauen trafen auf eine sozial anerkannte Notwendigkeit, indem sie Gruppen bildeten, sehr ähnlich so, wie wir es in den 70er Jahren

in den USA taten. Indem sie deren Geschichte erzählt, sehen wir, wie sich Bewegungen für einen sozialen Wandel zyklisch wiederkehrende Verhaltensmuster entwickeln. Wir sehen, daß wir viel von den Vormüttern lernen können, speziell dahingehend, wie frau Frauen organisiert und ermutigt.

Viel von dem, womit die Frauen zu tun hatten, stand damals in den USA ebenfalls auf der Tagesordnung. Ähnliche Versuche, weibliche Arbeiter auszubilden gab es sowohl in der Arbeiterbewegung wie in den sozialistischen und anarchistischen Kreisen der 20er und 30er Jahre. Viele der US-Anarchistinnen diskutierten, wie sie ihre Kinder erziehen sollten. Interessanterweise zitiert A. in einem Interview eine Anarchistin, Enriqueta F. Rovira, welche der Ansicht ist, daß sie ihren Kindern zuviel Freiheit im Verlaufe der Erziehung gelassen hat. Ich habe selber mit älteren Anarchistinnen gesprochen, die mir in Bezug auf ihre eigenen Kinder so ziemlich das gleiche erzählt haben. Eine argumentierte, daß sie als Ergebnis ihrer eigenen Duldsamkeit sie nunmehr einen "bourgeois-kapitalistischen Sohn und übermäßig verwöhnte Enkelkinder" hätte. Dies ist sicherlich ein interessantes Gebiet für diejenigen, die fortschrittliche Ideen in Bezug auf Kindererziehung und -ausbildung weiter erforschen wollen. Es gab eigentlich nur einen Bereich, in dem ich mit A.'s Werk nicht einverstanden war bzw. Probleme hatte. In einem Abschnitt sagt sie, daß Bakunin darauf bestand, daß alle Frauen den Männern gleichberechtigt wären und demzufolge auch so behandelt werden sollten.(S. 64) Das, was ich selber von Bakunin gelesen habe und Untersuchungen bezüglich seiner eigenen Partnerbindungen ergaben, daß seine Ideologie und sein Lebensstil auseinanderklafften (was also wäre neu?). Ich erinnere mich, daß ich entsetzt war, daß alle anarchistischen Ahnen (Kropotkin, Bakunin, Proudhon) die Ungleichheit in Geschlechterbeziehungen unterstützten und tatsächlich die Ungleichheit in ihrem Leben lebten. Es würde mich interessieren, wie A. zu ihrer Einschätzung von Bakunin kam.

Insbesondere gefiel mir, wie A. die Geschehnisse in Spanien mit denen in den USA und Europa zu der Zeit verknüpft. In ihrem Abschlußkapitel führt sie uns auf eine bedeutsame Reise. Sie hilft uns, zu sehen, daß Frauen, die deutlich werden, die sich abweichend von dem, was erwartet wird (wurde), verhalten, überall in der Welt als "ungebührlich" angesehen werden. Ebenfalls erklärt sie die derzeitige postmoderne Debatte in klarem Englisch, ohne Drumherumreden. Sie hilft uns zu sehen, wo Anarchismus in die Debatte der literarischen Dekonstruktivisten paßt und macht die Geschehnisse in Spanien bedeutsam für diese Diskussion. Indem sie uns ein Modell einer unabhängigen, jedoch nicht separatistischen Strategie vorlegt, um mit Unterschieden klar zu kommen, zeigt sie uns, daß wir über Individualismus und geschlechtsspezifische Analysen hinausgehen können. Sie argumentiert, daß die Frauen der "Mujeres Libres" in Spanien nicht zwischen Geschlecht und ihren Klassen oder radikal-ethnischen Gruppen unterschieden. Stattdessen wurden sie in die Entwicklung dessen, was heutzutage "Politik der Verschiedenheit" genannt würde, in welcher die Sichtweise einer Frau gewürdigt würde, bei gleichzeitiger Berücksichtigung von Rasse, Klasse und ethnischer Zugehörigkeit. Dieses letzte Kapitel ist ihr bestes, gedacht als Provokation und Herausforderung. In diese Gebiete sollten AnarchistInnen meiner Ansicht nach ihr Denken und Analysieren ausdehnen.

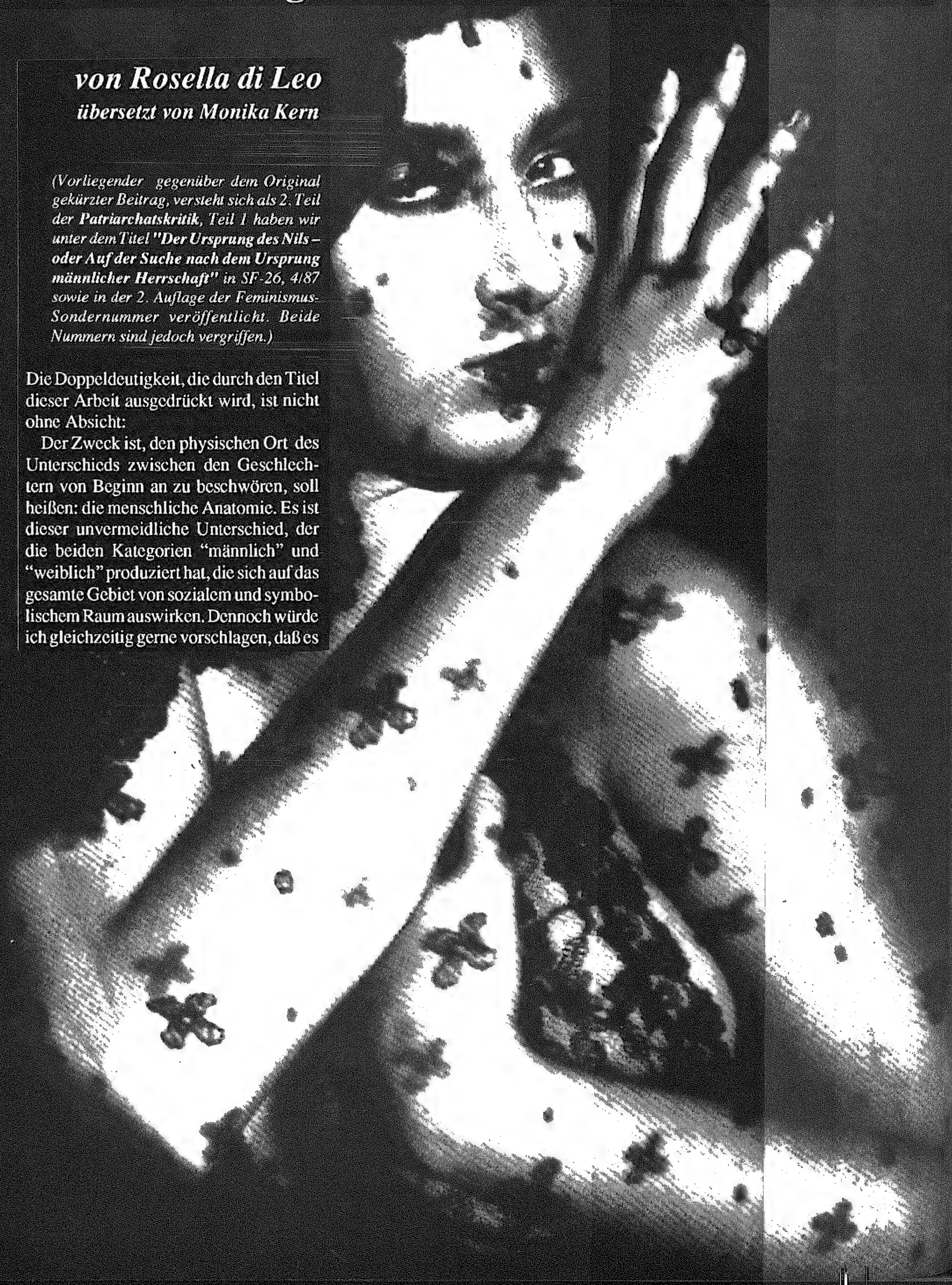
Diese Warnung ausgesprochen, würde ich das A.'sche Buch wärmstens empfehlen. Ich bin so froh, daß wir dieses Buch unserer wachsenden Sammlung anarchistischer feministisch-historischer Werke hinzufügen können. Der Bereich wächst, es gibt mittlerweile mehr anarchistisch-feministische Historikerinnen. Die Analyse wird ausgedehnt und die Dialoge beginnen. Sie hat angefangen, anarchistische Geschichte in den Zusammenhang einer dekonstruktionistischen Debatte zu stellen. Dies ist in gewisser Weise das erste Mal. Ich bin so froh, daß A. zu denen gehört, die sich in dieses Studium vertiefen und ich freue mich auf weitere Diskussionen mit ihr. In der anarchistisch-feministischen Geschichte gibt es noch viel zu erforschen.

Martha A. Ackelsberg, Free Women of Spain: Anarchism and the Struggle for the Emancipation of Women, Bloomington (Indiana, USA), Indiana University Press, 1991, 256 S., $ 14,95

*übersetzt*
*von Franz-Josef Marx*

# ORT DER DIFFERENZ

## Betrachtungen zur Geschlechterdifferenz




***von Rosella di Leo***

***übersetzt von Monika Kern***


*(Vorliegender gegenüber dem Original gekürzter Beitrag, versteht sich als 2. Teil der **Patriarchatskritik**, Teil 1 haben wir unter dem Titel **"Der Ursprung des Nils – oder Auf der Suche nach dem Ursprung männlicher Herrschaft"** in SF-26, 4/87 sowie in der 2. Auflage der Feminismus-Sondernummer veröffentlicht. Beide Nummern sind jedoch vergriffen.)*

Die Doppeldeutigkeit, die durch den Titel dieser Arbeit ausgedrückt wird, ist nicht ohne Absicht:

Der Zweck ist, den physischen Ort des Unterschieds zwischen den Geschlechtern von Beginn an zu beschwören, soll heißen: die menschliche Anatomie. Es ist dieser unvermeidliche Unterschied, der die beiden Kategorien "männlich" und "weiblich" produziert hat, die sich auf das gesamte Gebiet von sozialem und symbolischem Raum auswirken. Dennoch würde ich gleichzeitig gerne vorschlagen, daß es

einen weiteren Ort gibt, in dem Differenz (und nicht nur Geschlechterdifferenz) gleichermaßen unvermeidbar ist: das Reich einer Metaphorik, wo der Unterschied sowohl Wert als auch Bedeutung erwirbt. Das beabsichtigte Ziel ist daher, eine effektivere Definition dieses Orts zu formulieren, ohne den Anspruch, Lösungen zu liefern, sondern vielmehr zu versuchen, konzeptionelle Probleme auszuweisen, die von der Geschlechterdifferenz ausgehen.

In der westlichen Gesellschaft[1] herrscht eine negative Interpretation von Differenz vor, aufgrund der potentiellen Infragestellung des hierarchischen Prinzips, auf welchem unsere Gesellschaft begründet ist. Die diesem Prinzip zugrunde liegende Logik zielt auf die Vereinfachung und die Gleichförmigkeit, und zwingt somit eine andersartig unbeherrschbare Pluralität in legitimierte soziale Modelle. Die reduktionistischen Modelle werden durch das Gegensatzpaar Unterlegenheit/Überlegenheit geordnet. Unterschiede werden geahndet, da sie nicht entlang dieser Logik verlaufen.

Ungeachtet dieses vorherrschenden Konzepts von Differenz beginnt in bestimmten Bereichen eine positivere Bewertung Boden zu gewinnen. Dank dieses Bruchs der Metaphorik, der unsere Ära charakterisiert. Ein Bruch, der jetzt einen neuen und kohärenten Prozeß eines Bedeutungswandels erlaubt. Diese Neubewertung von Differenz (die einige der fundamentalen Annahmen einer hierarchischen Kultur in Frage stellt) erhält durch die theoretischen Beiträge mindestens dreier verschiedener Denkströmungen Nahrung: Die Reflexionen zu Geschlecht ("gender") und dem ökologischen Denken haben das Problem der Differenz zum Zentrum ihrer Begriffsdefinitionen gemacht, sowie der Anarchismus, in welchem die Differenz ein fundamentales theoretisches Element ist. Die Wechselbeziehung dieser Strömungen läßt eine vielgesichtige, anti-hierarchische Kultur erwachsen, die fähig ist, Herrschaft auf einer globalen Basis herauszufordern.

Dieses Ziel zu erreichen, wird bestimmt nicht einfach sein, aber es setzt eine Revolution der Begriffe voraus, die sich gerade auf die Fundamente westlichen Denkens auswirken wird. Daher scheint es wert, diese kognitiven Muster kurz zu betrachten, die durch unsere Gesellschaft in weitem Maße übernommen wurden und die beiden Kategorien "männlich" und "weiblich", mit denen wir uns beschäftigen, grundlegend beeinflußt haben.

Ausgangspunkt ist die inhärent mythische Struktur menschlichen Wissens. Wir können Realität nur durch das Medium unseres symbolischen Universums wahrnehmen und somit durch sein Schaffen von Mythen. Die Menschheit kann aus ihren eigenen Mythen nicht ausbrechen. Sie kann sie weder exorzieren, noch auf Distanz halten. Willkürlichkeit scheint daher eine Basis und unausweichliches Charakteristikum menschlichen Wissens zu sein, wenngleich jede Kultur für sich beansprucht, auf objektiven Kriterien zu basieren, die als solche nur innerhalb dieses spezifischen Kontexts wahrgenommen werden.

Ein weiteres bedeutendes Element des Wissens, das zu ein und derselben Zeit dessen Fundamente legt und seine Grenzen definiert, ist das Auftauchen des Selbst ("self"), mit seiner unvermeidbaren Folge, des Auftauchens des Anderen. Dieser Prozeß betrifft sowohl das Individuum als auch die Spezie als Ganze. So wie das Kind seine Einzigartigkeit entdecken muß, so mußte die Spezie, im Prozeß des Wissenserwerbs, das "ozeanische Gefühl" (oceanic sentiment) preisgeben, um Selbstbewußtsein zu erlangen. Sie mußte sich unterscheiden von einem großen Ganzen, das in seiner Totalität unbegreiflich ist. Die Erscheinung von Wissen bringt somit eine Distanz zwischen dem Einen und dem Anderen mit sich und, wie Cornelius Castoriadis es nimmt, sieht sich dieses Selbst immer als das Zentrum der Welt.

Die Erscheinung des Einen und des Anderen repräsentiert daher den Übergang vom Chaos zum Kosmos und den entsprechenden bedeutungsgebenden Prozeß. Es ist für das Auftauchen einer Herrschaftskultur nur typisch, daß dieser Prozeß in einen Unterjochungsprozeß transformiert wird, und daß das Wissen des Selbst eher zum absoluten denn zum willkürlichen wird. (...)

Es ist ein entindividualisierendes und wirkungsloses Denksystem, das ein objektives Wissen postuliert, welches auf einer *Nebeneinanderreihung* von Intellekt und Emotionen basiert.

Ebensowenig ist Wissenschaftsrationalität frei von Geschlechtszuweisungen: Eine der Haupterrungenschaften der neuen feministischen Kritik war das Freilegen dieser männlichen Etikettierung in einem Denksystem, das beanspruchte, geschlechtsneutral zu sein. Die wissenschaftliche Metaphorik basiert auf fundamentalen Unterteilungen zwischen Geist und Körper, Transzendenz und Immanenz, Intellekt und Emotionen, die alle zu der grundsätzlichen Unterteilung



Foto: Coren Hammer

führen, auf der unser Weltbild beruht: diejenige zwischen Kultur und Natur. Ein Geschlechtscharakter ("sexual character") wird dann diesen Unterteilungen zugeschrieben, wo Männern (definiert als objektiv, nicht emotional, abstrakt) wissenschaftliche Mentalität zugeschrieben wird (und technische Fähigkeit, in einer Welt, die auf der Basis von technologischem Fortschritt beurteilt wird), während Frauen (definiert als subjektiv, emotional, konkret) Charakteristika und Felder zugewiesen werden, die der herrschenden Rationalität äußerlich sind[2].

Die Absurdität solcher kognitiven Strukturen liegt in der Marginalisierung nicht nur eines Geschlechts ("gender") sondern



ebenso von einigen operativen und logischen Prozessen, die dem menschlichen Denken eigentümlich sind. Während Wissenschaftsrationalität - quantitativ ausgedrückt - einen beträchtlichen Grad technologischer Entwicklung erlaubt, hat - was den Punkt der Qualität betrifft - die Privilegierung von bestimmten Prozessen über andere tatsächlich die Sphäre menschlicher Fähigkeit limitiert. Es scheint daher notwendig, die intellektuelle Hegemonie noch einmal zu betrachten, wie sie von der Wissenschaftsrationalität proklamiert wird und eine Neukomposition menschlicher kognitiver Muster zu fordern, die über die hierarchische und dichotome (in Begriffspaaren eingeteilte, die Red.) Logik des westlichen Denkens hinausgeht. (...)

Es ist nicht nur eine Sache der Neuordnung von Emotionen und Intellekt sondern auch der Überwindung der Teilung zwischen dem Einen/Subjekt und dem Anderen/Objekt. Dies soll nicht vorschlagen, daß der Eine aufhören muß, der zentrale Punkt des kognitiven Prozesses zu sein (ob des Individuums oder der Spezie), sondern daß das Bewußtsein des Selbst sich nicht in einem geschlossenen System befinden muß mit dem Einen, als dem absoluten Zentrum, sondern vielmehr in einem offenen System, in dem es Teil eines komplexen Systems von vielverzweigten und vielschichtigen Beziehungen wird.

Es muß ebenso darauf hingewiesen werden, daß Neuordnung nicht Assimilation heißt. Neugliederung von Geist/Intellekt/Transzendenz und Körper/Emotionen/Immanenz bedeutet nicht, ihre Eigentümlichkeiten in einer Synthesis zu vernichten, sondern vielmehr, diese in eine integrierte und vielförmige Perspektive aufzunehmen. Das Ziel ist nicht eine Symbiose (die den Raum zwischen dem Einen und dem Anderen eliminieren würde und Selbstbewußtsein in Zweifel rücken würde), sondern die Entwicklung einer Einstellung, eines Gefühls, welches erlauben wird, diesen unausmerzbaren Raum zu kreuzen.

Die Neuordnung menschlichen Denkens muß deshalb mit der Neuordnung des zugrunde liegenden Gegensatzpaares Natur/Kultur beginnen und mit der Überwindung der verwandten Konzepte, die uns die hierarchische Kultur auferlegt hat. Sowohl die anarchistische Analyse von Herrschaft als auch das organisierende Prinzip von symbolischem und sozialem Raum, wie die theoretische Teilhabe von sozialer Ökologie[3], die die nahe Verwandtschaft zwischen der "Herrschaft von Mensch über Mensch" ("man over man") und die "Herrschaft von Mensch über Natur ("domination of man over nature"), ans Licht gebracht haben, sind für diesen Prozeß fundamental. Die feministische Kritik hat ein paar wichtige Konzepte zu dieser Analyse angewandt, indem sie die Kategorien von "männlich" und "weiblich" einführte. (...)

## Sex und Gender

An diesem Punkt würde ich gerne eine konzeptionelle und terminologische Unterscheidung ziehen, die für weitere Reflexionen nützlich sein kann, auch wenn das riskiert, den Gegensatz zwischen Natur und Kultur neu herzustellen, den wir gerade kritisiert haben. Es betrifft die Begriffe "Sex" und "Gender". Speziell im Italienischen, aber auch in vielen anderen Sprachen, wird der Gebrauch des Begriffs "Gender" (Geschlecht) fast ausschließlich auf die grammatische Struktur begrenzt, anstatt den weiteren Gebrauch zu besitzen, der sich auf solche spezifischen Attribute bezieht, die durch jede Kultur in Kategorien von "männlich" und "weiblich" zugewiesen wird, beginnend mit den sozialen Rollen und deren verwandten Verhaltensmustern. Der Begriff "sex" besitzt auf der anderen Seite verschiedene Bedeutungen, einige davon beziehen sich auf die biologische Tatsache, andere wiederum auf die kulturelle Ausarbeitung derselben: Eine Überlappung, die den Begriff höchst doppeldeutig gemacht hat. Es scheint wünschenswert, den Gebrauch der Begriffe zu verändern, "Geschlecht" (sex) für solche Bedeutungen zu gebrauchen, die sich auf das biologische Faktum beziehen und "Geschlechtscharakter" (gender) für solche, die soziale Rollen und soziales Verhalten betreffen. Diese Unterscheidung mag ziemlich künstlich scheinen. Aber für den Moment wird sie helfen, die Diskussion zu klären.

Diese konzeptuelle Verwirrung ist der patriarchalen Kultur eigentümlich, die sich auf die Anatomie berufen hat, um die soziale Bestimmung der Geschlechter zu rechtfertigen. In diesem Zusammenhang erscheinen "männlich" und "weiblich" als Kategorien, die nicht durch Kultur sondern durch Natur definiert sind[4].

Überraschenderweise werden diese patriarchalen Konzepte oft in der Unter-

suchung zum Geschlecht ("gender) verwendet, die von einigen feministischen Strömungen durchgeführt werden. Die Definitionen von "männlich" und "weib-lich" bleiben wesentlich unverändert, wie die Paarungen von Frau/Natur und Mann/Kultur zeigen. Es ist die Zuweisung von Wert, die umgekehrt und modifiziert wird. Das "männliche" ist noch die Sphäre von Transzendenz und objektiver Vernunft, während das "weibliche" weiterhin die Sphäre von Immanenz und Emotionen ist; aber letztere werden mit positiven Werten ausgestattet. Dieser unerwartete Triumph "ewigen weiblichen Geists" öffnet den Weg in einen fragwürdigen Spiritualismus mit starken mystischen Tendenzen. Geschlechter scheinen doch wieder an gegensätzlichen Polen zu sein, und es ist das biologische Geschlecht ("sex"), das ihre Rollen, ihr Verhalten und ihre Sensibilitäten determiniert[5].

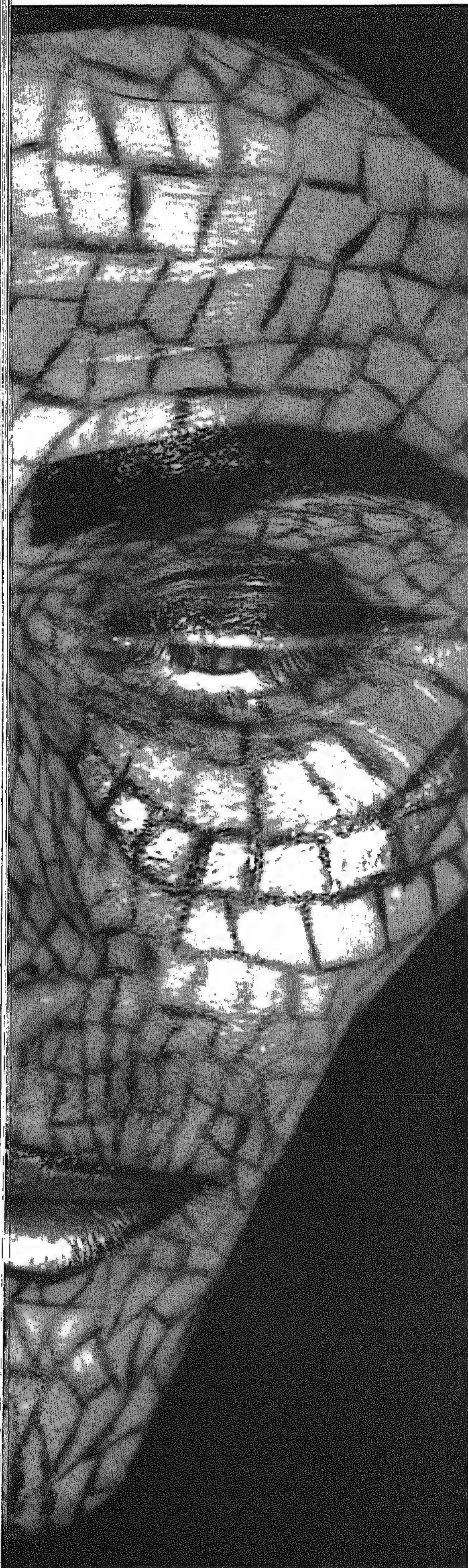
Diese Ansicht ist teils eine Reaktion auf denjenigen klassischen Feminismus, der die Überlegenheit jener Kategorien bestätigte, die als "männlich" definiert waren und lediglich das Recht der Frauen auf Zugang zu diesen Kategorien forderte, von denen sie früher ausgeschlossen worden waren. Diese Akzeptanz "männlicher" Werte konnte später als Assimilationsgefahr betrachtet werden, die das Verschwinden jener "weiblichen" Attribute bedeutet hätte, die jetzt anfingen, stolzer angesehen zu werden. Es wurde nicht mehr länger als notwendig erachtet, Natur, Immanenz und die Privatsphäre zugunsten derjenigen von Kultur, Transzendenz und der öffentlichen Sphäre preiszugeben, sondern vielmehr jene Verknüpfungen mit Natur zu betonen, die die "Quelle der Stärke der Frauen" sind, "das Bewußtsein des weiblichen Selbst mit den Gesetzen der Natur in Einklang zu bringen", da es letztere ist, von der sich die weibliche Identität herleitet.

Obwohl die gerade hervorgehobenen beiden Positionen gegensätzlich scheinen, sind sie tatsächlich nahe verwandt, da sie sich beide noch fest innerhalb des symbolischen Raums befinden, der durch die scheinbar absolute Opposition zwischen Natur und Kultur definiert wird.

Unsere Forschung sollte in Richtung es anderer und verschiedener Konzepte zielen. (...) Ich wage es nicht, zum jetzigen Zeitpunkt eine Definition zu versuchen, sondern ich ziehe es vielmehr vor, zu sagen, was definitiv nicht ist. Menschliche Natur ist nicht die Herrschaft von Transzendenz über Immanenz; eine Herrschaft, die vorgibt, die Spezie (oder genauer gesagt, die Hälfte von ihr) jenseits der Grenzen ihrer Stofflichkeit zu plazieren. Ebensowenig ist es das Reich der Notwendigkeit, in welchem die kosmische Ordnung die Menschheitsgeschichte determiniert. Genausowenig ist es weder der Traum von Omnipotenz noch die Rückkehr zum Ozeanischen Gefühl. Eine erste, sehr grobe Definition in positiven Begriffen wäre die Behauptung, daß **die menschliche Natur die Fähigkeit bedeutet, aus gegebenen Möglichkeiten auszuwählen.**

Es bleibt noch zu bestimmen, wieviele Variablen es unter den gegebenen Möglichkeiten gibt, und wie umfassend deren Kombinationsfähigkeit ist. Bevor wir jedoch eine präzisere Definition versuchen, müssen wir einen neuen begriffslogische Ansatz schaffen, der uns erlauben wird, das menschliche Denken neu zu ordnen; ein Prozeß, der für die sorgfältige Ausarbeitung neuer Kategorien, die im Licht neuer Werte definiert sind, wesentlich ist.

Wir können jetzt zu der Frage zurückkehren, wie Differenz in dem gegenwärtigen historischen Kontext gesehen wird. Patriarchale Bedeutung hat uns eine Interpretation in einer Terminologie der Ungleichheit hinterlassen. Es ist jetzt notwendig, sich außerhalb des konzeptionellen Universums hierarchischer Gesellschaft zu begeben und das Konzept des Unterschieds von demjenigen der Ungleichheit zu befreien. Zur Lösung des Problems ist es nicht mehr länger ausreichend, soziale Gleichheit voranzutreiben, vorausgesetzt, daß das Konzept



der Differenz eine Vielförmigkeit impliziert, die dasjenige der Gleichheit, wie es in unserer Kultur ausgedrückt wurde, überwiegt.

## Die Unzulänglichkeit des Gleichheitskonzepts

In ihrem philosophischen Sinn ist die Idee der Gleichheit tief in der anthropologischen Struktur des westlichen Denkens verwurzelt. Die fundamentale Annahme der westlichen Gesellschaft (die exakter als diejenige repräsentativer Demokratien definiert werden könnte) ist, daß jedes Individuum in der Gesellschaft den gleichen Wert besitzt, gleiche Rechte und gleichen Zugang zu politischer Macht in ihrer übertragenen Form. Dies ist offensichtlich der Grundmythos der westlichen Gesellschaft aber nicht ihre sozio-politische Realität; lassen Sie uns für den Moment jedoch bei der philosophischen Dimension verweilen. Die bloße Existenz dieser Annahme bedeutet, daß jeder Gleichheitsanspruch (ob der Geschlechter, Rassen, ethnischen Gruppen, Altersgruppen oder anderen) mit der herrschenden Kultur vereinbar ist. Dies soll nicht heißen, daß er sofortige und schmerzlose Anwendung in der Gesellschaft erreicht, sondern lediglich, daß der Anspruch als legitim betrachtet wird. In diesem Sinne ist die Forderung nach Geschlechterparität eine legitime Nachkommenschaft unserer Ära und unserer Kultur.

Wenn wir von der philosophischen zur sozialen Dimension übergehen, wird die Situation bedeutend widersprüchlicher, wenn wir annehmen, daß wir einer Gesellschaft gegenüberstehen, die vom Egalitären weit entfernt ist und somit ihre hierarchische Struktur angesichts der vorausgesetzten Gleichheit aller Individuen rechtfertigen muß. Dies tut sie, nicht, indem sie irgendein transzendentes Recht anruft, wie sie dies in der Vergangenheit tat, sondern vielmehr indem sie sich auf ein immanentes Recht bezieht, gerechtfertigt durch die funktionalen Notwendigkeiten, die durch das Management einer komplexen Gesellschaft wie der unsrigen auferlegt wird.

Was die Geschlechter betrifft, ist dieser Gleichheitsanspruch kulturell konsistent gewesen. Aber er ist sozial widersprüchlich geblieben, da er eine segmentierte Parität innerhalb eines sozial ungleichen Kontexts sucht. Aus dieser Betrachtungsweise ist ein bestimmter Feminismus (mit großem Einfluß) ein Integrationsfaktor in die Gesellschaft der Herrschaft gewesen, indem er die nach oben gerichtete Verschiebung der weiblichen Halbpyramide entlang der vertikalen Gesellschaftsachse - zu einer, der männlichen Halbpyramide gleichen Position - vorschlug, ohne die allumfassende hierarchische Struktur zu verändern.

Dieser Integrationsschub ist auch mit einem Grad der Flexibilität im westlichen System kombiniert worden, wo die Ungleichheit zwischen den Geschlechtern ihre transzendente Legitimation verloren hat. Aber er hat - wenigstens in seiner absoluten Form - noch keine konsistenten funktionalen Motive entwickelt, um diese Ungleichheit zu erhalten. Wir werden später sehen, wie und warum dieses Phänomen entstanden ist. Während viele soziale und symbolische Räume durch diese spezifische Ungleichheit gekennzeichnet bleiben, beansprucht die westliche Gesellschaft nicht mehr länger, daß sie strukturell für ihr Überleben notwendig sei und akzeptiert eine bemerkbare, wenngleich langsame und widersprüchliche Aufnahme dieser teilweisen Gleichstellung.

Um diese Verkürzung der Geschlechterdiskriminierung besser zu verstehen (zu Gunsten anderer Kriterien, auf die wir zurückkommen werden), müssen wir unseren Horizont ausdehnen, um die planetarische Kontrolle einzuschließen, die durch die westliche Gesellschaft in Gang gesetzt worden ist: Nur, wenn wir diesen allgemeineren Ausblick im Auge behalten, werden ihre internen Dynamiken verständlicher. Ich beziehe mich speziell auf jene Nord-/Süd-Teilung der Welt, in der ein reicher und demokratischer Norden sich eine bemerkenswerte interne Flexibilität erlauben kann. Er kann tatsächlich einen bestimmten Grad sozialer Gleichheit und generalisierten Wohlseins in Anspruch nehmen, indem er die negativen Auswirkungen dieses Prozesses an einen ökonomisch und kulturell untergeordneten Süden weitergibt und daher die funktionalen Notwendigkeiten einer hierarchischen Gesellschaft auf Welt-Niveau wiederherstellt. Wie libertäre Feministinnen erkannt haben, gibt es keine radikale Lösung der Mann-/Frau-Ungleichheit, ohne daß das ganze hierarchische Prinzip in Frage gestellt wird[6].

Es gibt einen weiteren Grund, warum das Gleichheitskonzept unzureichend ist, um die Pluralität auszudrücken, die das Konzept der Differenz impliziert. Es for-



Foto: Wolfram Mehring

dert tatsächlich eine absolute Parität vor dem Gesetz, das bei uns ein statisches Bild sozialer Macht hinterläßt. In Wahrheit ist Macht eine dynamische Funktion, die unter den verschiedenen Subjekten zirkuliert und eine Serie von vorübergehenden Asymmetrien produziert, die das soziale und symbolische Leben der Individuen durchschneiden, des Geschlechts ("gender"), der Altersgruppen, etc. und die sich ebenfalls auf andere grundlegende Konzepte, wie z.B. Autorität und Einfluß auswirken.

In der hierarchischen Gesellschaft werden viele dieser vorübergehenden Asymmetrien dauerhaft und stellen ein konstantes Ungleichgewicht einiger sozialer Gruppen her. Die Institutionalisierung dieser Asymmetrien bricht die aktuelle Symmetrie derjenigen Gesellschaften, die nicht entlang hierarchischer Prinzipien organisiert sind, eine Symmetrie, die daraus resultiert, daß alle sozialen Funktionen, die durch jedes Individuum im Laufe seines/ihres Lebens ausgeführt werden Berücksichtigung finden[7].

Das Konzept der Gleichwertigkeit, das aus dieser sozialen Vision resultiert, scheint mir für den dynamischen Charakter, den wir der Macht zugeschrieben haben, adäquater zu sein, da es eine größere soziale Pluralität erlaubt, die vorübergehende Asymmetrien nicht in dauerhafte Hierarchien umformt.

Unsere Kritik der Logik von Herrschaft, mit ihrer Betonung auf Gleichförmigkeit und Simplifizierung, sollte - wie Barbara McClintock vorschlug - eine Neubewertung von "Abweichungen" einschließen. Diese sollten nicht als die Ausnahme gesehen werden, die die Regel bestätigt, sondern vielmehr als ein Element von Realität, das seine eigene Bedeutung und Wert besitzt, und das deshalb zum Verständnis der Welt einbezogen werden sollte. Die Neubewertung des "Abnormen" (normal in seiner statistischen Bedeutung "maximaler Häufigkeit" und nicht im ethischen Sinne von "richtig") und von Abweichung (nicht mehr betrachtet als Unordnung sondern als legitimer Ausdruck sozialer Verschiedenheit) wird uns erlauben, Differenz als gegeben und als einen Wert darzustellen, nicht nur zwischen den Geschlechtern sondern auch innerhalb derselben, und jenen falschen Universalismus zurückzuweisen, den die Geschlechtsstereotypen postulieren.

Der Ausgangspunkt ist dieses Identitätsbedürfnis, das ein zwingender Faktor für die Konstruktion des Selbst ist: Es ist notwendig, es zu definieren, aus dem "ozeanischen Gefühl" auszubrechen, seine eigene Einzigartigkeit zu bestätigen. Im Prozeß symbolischer Kodifizierung, der das Auftauchen des Einen (sowohl in der Spezie als auch im Individuum) begleitet, ist die erste unausweichliche Differenz, die in der Natur angetroffen und auf die Gesellschaft angewandt wird, ist die (biologische ) Geschlechtsdifferenz ("sexual difference"), die - von der Gesellschaft vorgegeben und vermittelt - die Geburt des (sozialen/kulturellen) Geschlechts ("gender") verursacht. Sie ist die erste Hauptsystematisierung der Welt. Das Erkennen von (biologischer) Geschlechtsdifferenz ("sexual difference") ist deshalb ein universelles Charakteristikum menschlicher Kultur, obgleich unter einer Vielfalt von Formen.

In patriarchalen Kulturen scheint die Konstruktion männlicher Identität ein ziemlich traumatischer Prozeß, da sie das Verleugnen der Erstidentifikation erfordert, die normalerweise die mit der Mutter ist. Sie markiert somit eine außerordentliche und qualvolle Abwendung vom weiblichen. Die Konstruktion des letzteren scheint, auf der anderen Seite, eine Hauptkontinuität zu erhalten.

Es ist möglich, diesen traumatischen Bruch als die Quelle dieser Angst des Ununterschiedenen zu sehen, die für unsere Kultur so typisch ist. Wie Serge Moscovici betont, resultiert sie in "dieser niemals anhaltenden Intoleranz gegenüber der Differenz, einer Passion, die unser Denken nährt und die zu der Ausmerzung all dessen, was unsere Identität nicht widerspiegelt, geführt hat". Diese Angst hat dennoch widersprüchlicherweise zu einer überbetonten Differenz zwischen den Geschlechtern - auf der einen Seite - und zu einer stereotypisierten Gleichförmigkeit innerhalb der Geschlechter - auf der anderen Seite - geführt und reduziert die legitimen Kombinationen menschlicher Veränderlichkeit enorm.

In diesem Kontext präsentiert sich das Bedürfnis nach Geschlechtsidentität als eine außerordentliche Angst vor Androgynität, einem Spektrum, das in der männlichen Sphäre traditionell vorhanden ist. Der Mythos der Androgynität repräsentiert den Wunsch nach einer Wiedervereinigung des "männlichen" und des "weiblichen", zweier Identitäten, die ursprünglich vereinigt waren und - nachdem sie schmerzhaft in zwei autonome Ge-



schlechter getrennt worden waren - einander in einer unwiderstehlichen und niemals zufriedenstellenden gegenseitigen Anziehung suchen. Die Spannung Richtung Wiedervereinigung ist als eine Gefahr der Wiederangleichung interpretiert worden (auch von einigen Feministinnen), die das Verschwinden von Geschlechtsidentität bedeuten würde; daher produziert das Spektrum der Androgynität die Angst vor dem Undifferenzierten. Jedoch wird der Tatsache wenig Bedeutung zugeschrieben, daß diese gegenseitige Anziehung aus einem "archaischen Gedächtnis" erwächst, das von den beiden Geschlechtern geteilt wird, aus einem Gefühl der Einheit in der Mannigfaltigkeit, aus all dem sich die Basis für eine andere fundamentale Identität konstituiert: die der Spezie[8]. (...)

Dies führt uns zu der Frage der Identifikation jener Variablen, die sich - in unserem kulturellen Zusammenhang - in der Bildung des Selbst vereinigen; jene fundamentalen Identifikationen, die eine zentrale Bedeutung innerhalb unserer Kultur annehmen. Es scheint mir, daß diese Elemente in der Triade Individuum/ Geschlecht/Spezie identifizierbar sind. Es ist jetzt notwendig, nicht nur diese Kategorien neu im Lichte einer positiven Bedeutung von Differenz zu interpretieren sondern ebenfalls ihre Verwandtschaft, indem berücksichtigt wird, daß sie kulturelle Konstruktionen sind, deren Vereinigung nicht notwendigerweise eine Priorität gegeben wird sondern das Resultat einer bestimmten kulturellen Geschichte ist.

Aber es ist nicht das einzige Element, auch nicht das einzige Paradigma, das einem komplexeren sozialen und symbolischen Raum Bedeutung geben könnte.

In diesem Raum müssen wir versuchen, eine Metapher der Spezie wiederzuentdecken, die weit weg ist von dieser geschlossenen Perspektive, die wir von der patriarchalen Kultur geerbt haben. Wir brauchen ein sehr viel weitreichenderes Konzept, um das wir die Sphäre des Menschlichen bilden können. Eine Menschheit, die nicht länger durch das "Männliche" kolonisiert wird, das sich selbst als universell gibt, sondern vielmehr eine Einheit in der Mannigfaltigkeit verteidigend, in welcher die Geschlechter und ähnlich die Individuen sich voll identifizieren können; einer Menschheit, die sich nicht länger selbst als die Antithese einer total äußerlichen Natur sieht. (...)

Nur wenn sich eine gemeinsame ethische Perspektive innerhalb dieser Sphäre entwickelt, wird die Differenz in der Lage sein, sich selbst zu realisieren, gänzlich ohne das Risiko, in Unbegreiflichkeit und Angst des Anderen entlang seiner sozialen und symbolischen Pfade transformiert zu werden.

Es wird dann möglich sein, eine Ästhetik der Differenz zu postulieren, die an ihre äußersten Folgen geführt wird: den Triumph der Vielförmigkeit.

Je mehr die Spezie gemeinsame Werte teilt desto mehr werden die Geschlechter und Individuen in der Lage sein, differenzierte Vorstellungen und Modalitäten zu konstruieren. Auf diese Weise werden Sprachen, Gesten, Erotizismus, Emotionalität und die gesamte Körpersprache jene privilegierte Sphäre ausmachen, in welcher es möglich sein wird zu experimentieren und menschliche Kreativität zu zelebrieren.

## Zur Geschlechterdifferenz

Sehen wir, ob wir einige Schlüsse aus dem, was oben gesagt wurde, um eine bessere Definition dieser Differenz, mit der wir uns befassen, ziehen können.

Meine erster Schluß ist, daß es wichtig scheint, die Konzepte von "männlich" und "weiblich" abzuschaffen, die bis jetzt grundsätzlich akzeptiert worden sind. Trotz der Spannbreite von Annäherungen und Zwecken, sind alle innerhalb eines Systems dichotomen Denkens entwickelt worden. Diese Neuordnung des Denkens, der wir eine zentrale Priorität gegeben haben, wird uns erlauben, diese entgegengesetzten und unvereinbaren Kategorien zu verlassen und sie gemäß einer positiven Bestimmung des Konzepts von Diversität und Vielfältigkeit neu zu definieren. Es ist daher notwendig, die Idee, daß "männlich" und "weiblich" ontologische Kategorien sind, preiszugeben, d.h. Kategorien die Geschichte und Kultur transzendieren.

"Männlich" und "weiblich" sind tatsächlich kulturelle Konstruktionen, die jede Gesellschaft auf der Basis ihrer eigenen Interpretation der Welt entwickelt.

Der zweite Schluß (der am Anfang vorgeschlagen wurde) ist jene biologische Differenz: Während sie bestimmte Funktionen bestimmen kann, determiniert sie die ihnen zugeschriebenen sozialen Rollen nicht. Die Tatsache, männliche oder weibliche Attribute zu besitzen, ist nicht





an sich bedeutsam, sondern erwirbt innerhalb eines kulturellen Kontexts eine bestimmte Bedeutung. (...)

Jetzt ist offensichtlich, daß der biologische Unterschied unausweichlich und unverkürzbar ist (obwohl die Gentechnologie die Grenzen dieser Unverkürzbarkeit in Zweifel gebracht hat). Dennoch müssen wir gleichzeitig zugeben, daß wir den biologischen Unterschied lediglich durch seine Repräsentation (klar willkürlich) wahrnehmen können Da der wahre Wissensprozeß die Verleihung von Bedeutung impliziert, im gleichen Moment, in dem eine Tatsache bekannt wird. Ohne diese kulturelle Interpretation würde die biologische Tatsache für die menschliche Spezie "stumm" bleiben, ihre Wahrnehmung sein, die immer durch den symbolischen Code der letzteren vermittelt wird. Ebensowenig können wir glauben, daß es möglich ist, der biologischen Tatsache eine "Stimme" zu geben, "die Natur für sich selbst sprechen zu lassen": Die Natur spricht immer zu uns und gibt jene Bedeutungen zurück, die wir auf sie projiziert haben, entweder auf bewußtem oder unbewußtem Niveau.

Es ist bestimmt ein kurzer Schritt von dieser Zentralität im kognitiven Prozeß zu jener arroganten anthropozentrischen (oder besser androzentrischen) Konzipierung, die die westliche Kultur gekennzeichnet hat. Aber dieser Schritt ist weit von seiner angeblichen Unvermeidbarkeit entfernt, wenn wir gleichzeitig Werte entwickeln, die jenem Traum von Omnipotenz fremd sind, der unsere Kultur durchdrungen hat. (...)

Das biologische Geschlecht ("sex") tränkt das soziale/kulturelle Geschlecht ("gender") aber bestimmt es nicht. Und das führt uns zu jener menschlichen Natur (alternativ als gänzlich durch Natur oder gänzlich durch Kultur determiniert beschrieben), von der wir gesehen haben, daß sie das Resultat der Zwischenbeziehungen zwischen der biologischen Tatsache, die ihre Fäden liefert, ist und jener Wahlfreiheit die die Kultur liefert, die auf erstere die tausend Formen des sozialen Reichs zeichnet.

Gehen wir jetzt zurück zum Anspruch, daß "männlich" und "weiblich" kulturelle Konstruktionen sind, die von jeder Gesellschaft auf Basis ihrer eigenen Weltinterpretation entwickelt werden. Diese Konstruktionen werden prinzipell um die Rollen herum geformt, die jede Gesellschaft den Geschlechtern zuweist und die die Quelle jenes besonderen Verhaltens, Haltungen, Gefühlen und Sensibilitäten sind, die zu der Formung der Geschlechtsidentität beitragen. Die gesellschaftliche Arbeitsteilung ist daher für die Entwicklung des Geschlechts ("gender") fundamental, gerade wie sie es für die Existenz der Gesellschaft überhaupt ist.(...)

Für den Moment werden wir unsere Aufmerksamkeit gerade auf den Sozialisationsprozeß lenken, darauf gezielt, die Fähigkeiten zu entwickeln die durch diese spezifischen Rollen verlangt werden, der sich fortschreitend auf eine Starrheit dieser Teilung und der verbundenen Geschlechtsattribute zubewegt, und mit der Zeit zu jener kulturellen Selektion wird, die für den bereits erwähnten Klonungsprozeß verantwortlich ist. Indem die Kompetenzen der betreffenden Geschlechter zu einem Punkt extremer Spezialisierung und Tätigkeit gemäß eines Kriteriums des Ausschlusses gebracht werden, hat diese Sozialisation sie einander zunehmend verfremdet. Wenn die Gesellschaft sich auf der einen Seite selbst auf der Basis jener sozialen Arbeitsteilung organisiert, verliert sie zur gleichen Zeit einen großen Teil ihrer Flexibilität aufgrund jener rigiden und spezialisierten Sozialisation.

Dennoch ist es nicht zwingend, das Verschwinden differenzierter Rollen als das Gegengift für jene soziale und symbolische Ungleichheit zu hypothesieren, die die patriarchale Kultur kennzeichnet (ebenfalls obwohl das Verschwinden des "Geschlechtsvertrags", der die gesamte Gesellschaft in das "Männliche" und das "Weibliche" aufteilt wünschenswert sein kann). Geschlechtsunterschiede sind sowohl möglich wie wünschenswert, solange sie auf Kriterien basieren, die sich von der bipolaren Herrschaftslogik, die eine Rollenteilung in eine Rollenhierarchie transformiert, unterscheiden. Eher ist es nötig, sich in Richtung eines Kriteriums sozialer und symbolischer Gleichwertigkeit zu bewegen, die viel größere Unterscheidungen erlauben kann und dennoch bestimmte spezifische Rollen beibehält, um die herum die Geschlechter ihre eigenen Identitäen konstruieren können.

Auszuweisen, was diese Rollen heute sein könnten, ist eine zu langwierige Aufgabe, um sie hier zu unternehmen. Für den Moment genügt es, herauszustellen, daß es keine "natürlichen" männlichen oder weiblichen Rollen gibt, sondern daß

Maske von Yves Joly

diese auf der Basis der Bedürfnisse und Wünsche, die für jede Gesellschaft spezifisch sind, determiniert werden. Und daß die geschlechtliche Arbeitsteilung sich nicht durch die gesamte Gesellschaft auszubreiten braucht, sondern sich mit anderen Kategorien durchweben muß, wie z.B. jene von Individualität und Spezie Neutrum und Menschheit.

In dieser offeneren und dynamischen Sichtweise von Gesellschaft müßten sich die Sozialisationskriterien ebenfalls an ihre vielgesichtige Natur anpassen und von einer rigiden und spezialisierten kulturellen Selektion zu einer komplexen Sozialisation wechseln, die jedem Individuum erlauben würde, im Verlauf seines/ihres Lebens mit einer Zahl von Rollen zu experimentieren. Diese Eröffnung von Zielen scheint bereits in der westlichen Gesellschaft stattzufinden. Tatsächlich sind die Faktoren, die diesen Prozeß und die Richtung die er genommen hat angefacht haben, die Antwort auf gänzlich verschiedene Bedürfnisse.

Unsere Gesellschaft unterläuft in der Tat einen Restrukturierungsprozeß, der Auswirkungen über den Planeten hat und die Rollen der Geschlechter ebenfalls bemerkenswert verändert. Die weiblichen Rollen unterlaufen im besonderen eine radikale Transformation (erleichtert durch die Geburtenkontrolle), die den Frauen eine gänzlich neue Breite der Wahlfreiheit eröffnet, was einige Jahrzente früher undenkbar war. Viele der traditionellen Rollen (wie z.B. die Erziehung und Sozialisation von Kindern, die Kranken- und Altenpflege, die Leitung des familiären Wohnens usf.) sind zunehmend durch den Staat übernommen worden, der seine Kontrolle mit einem Eindringen des "Öffentlichen" in Gebiete, in denen er vorher praktisch oder gänzlich abwesend war, auf die Privatsphäre ungeheuer ausgedehnt hat[9].

Die Schwächung der traditionellen Rollen (die sich auf die verschiedenen sozialen Klassen und Kategorien auf verschiedene Arten ausgewirkt hat) hat dennoch keine anderen spezifischen Rollen produziert, um die herum das weibliche Geschlecht sein neues Image konstruieren kann. Wie Ivan Illich zeigt, hat diese Schwächung der Rollen eine Schwächung der Geschlechtsidentität zugunsten einer eingeschlechtlichen Kultur ("unisex culture") mit einer breiten männlichen Prägung zustande gebracht, die das Spektrum der Androgynität in seinem engsten Sinne wiedererweckt hat. (...)

Desweiteren verursacht diese vordringende eingeschlechtliche Kultur, während sie scheinbar männliche Attribute und Werte auf Kosten der weiblichen favorisiert, auch eine Schwächung der männlichen Identität, da jene Charakteristika, die vorher unzweifelhaft männlich waren, zwischen den Geschlechtern neuverteilt werden. Diese Neumischung traditioneller Geschlechtsvorstellungen, diese Schwächung der Identität, hat einen Grad sozialer Unbestimmtheit mit sich gebracht, die den Prozeß in Richtung Angleichung favorisiert. In diesem Zusammenhang können einige Unterschiede neue Bedeutungen erlangen, während sie zunehmend die traditionellen verlieren. Aber das allumfassende Resultat wird unvermeidlich eine Ahndung der Differenz sein, die als Unordnung gesehen wird, mit einer Positionierung entlang einer hierarchischen Achse. Der Prozeß, der im Moment in Gange ist, arbeitet daher gegen jenen Wunsch nach Unterscheidung, Vielfalt und Komplexität, der unsere Bedeutung der Differenz kennzeichnet.

Die Aufgabe der Kultur ist deshalb nicht eine natürliche Vielförmigkeit zu "ordnen" (die als chaotisch und sinnlos beschrieben wird) und die Wirklichkeit auf hierarchische Modelle zu reduzieren. Wir müssen dieses konzeptuelle Universum verlassen und neue Bedeutungen für Ordnung und Unordnung, Norm und Abweichung, im Lichte anderer Werte, die sich auf die Kultur der Komplexität, der Zwischenbeziehungen anstatt eindimensionaler Kontrolle beziehen. In diesem Zusammenhang wird Vielförmigkeit nicht länger der Ausdruck von Unordnung (künstlich hergestellt durch die Vorherrschaft eines Gesetzes, dem alles entsprechen muß) sondern wird sowohl notwendig als auch wünschenswert scheinen.

Die Aufgabe von Kultur ist deshalb, dieser Vielförmigkeit sowohl Wert als auch Bedeutung zu geben, die weit entfernt davon, potentiell gefährlich zu sein, für ihr Funktionieren tatsächlich physiologisch notwendig ist: Kultur hätte keinen Grund zu existieren in einer auf Gleichgültigkeit reduzierten Realität. Sie muß daher nicht nur die Differenz in ihr Universum einschließen und sie vom Faktum zum Wert transformieren, sondern kann und muß die Differenz erfinden. Dies ist der "Ort" in dem eine weitere Unverkürzbarkeit der Differenz liegt: die Sphäre der kulturellen Plastizität unserer Spezie, die fähig ist, Vielförmigkeit zu reproduzieren, die Sphäre kreativer Imagination, die fähig ist, neue Formen zu erfinden. Es ist dieser menschlichen Fähigkeit, ihre eigenen sozialen Metaphern zu schaffen, zu verdanken, daß die aufbrechende nicht-hierarchische Kultur in der Lage sein wird, die Kategorien von männlich und weiblich auf der Basis ihres eigenen Weltbilds neu zu definieren und Rollen, Verhaltensmuster und Sensibilitäten zu formulieren, die ihren eigenen Bedürfnissen und Wünschen entsprechen. Zwei neue Vorstellungen werden erzeugt, bestimmt nicht in einem Vakuum sondern in bereits existierende Formen einklinkend, und doch markieren sie einen irreversiblen Bruch mit den Mythen, die ihnen bis dahin Bedeutung verliehen haben, und die schließlich ihren Zauber verlieren werden.

ANMERKUNGEN

1. Es ist wichtig zu betonen, daß die gegenwärtige Diskussion sich innerhalb des Kontexts der westlichen Kultur entwickelt. Dies ist eine notwendige Aussage, da das westliche Modell (auch in der Diskussion über Geschlecht ("gender") weit zu oft, mehr oder weniger bewußt, als das universelle genommen wird. Diese fehlerhafte Perspektive hat den anthropologischen Ausblick des Feminismus (besonders in seiner frühen Zeit) bemerkenswert gekennzeichnet und hat zwei Modelle des "Männlichen" und "Weiblichen" produziert, die oft ihres historischen Kontexts beraubt scheinen und als absolute Modelle voranschreiten und unfähig sind, eine viel komplexere und mannigfaltige menschliche Realität auszudrücken.
2. Es ist klar, daß wir uns Stereotypen gegenübersehen, die die Wirklichkeit übersimplifizieren. Wie Evelyn Fox Keller hinweist, sind nicht alle Männer Wissenschaftler, weil die Wissenschaft das Produkt eines Subsystems ist, das der menschlichen Spezie (Männer) eigentümlich ist, aber auch einer bestimmten Rasse (Weiße) und einer bestimmten Klasse (oberes Mittel).
3. Ich beziehe mich im besonderen auf den theoretischen Beitrag von Murray Bookchin in seinem grundlegenden Buch *Die Ökologie der Freiheit*.
4. Zur weiteren Diskussion dieser bio-deterministischen Formulierung, siehe mein Artikel *Die Quelle des Nil: Eine Suche nach den Ursprüngen männlicher Herrschaft*.
5. Hier beziehe ich mich insbesondere auf jene Strömungen, die in Nordamerika als "kultureller" und "radikaler" Feminismus definiert werden.
6. Der Drang zur Gleichheit ("egalitaria-

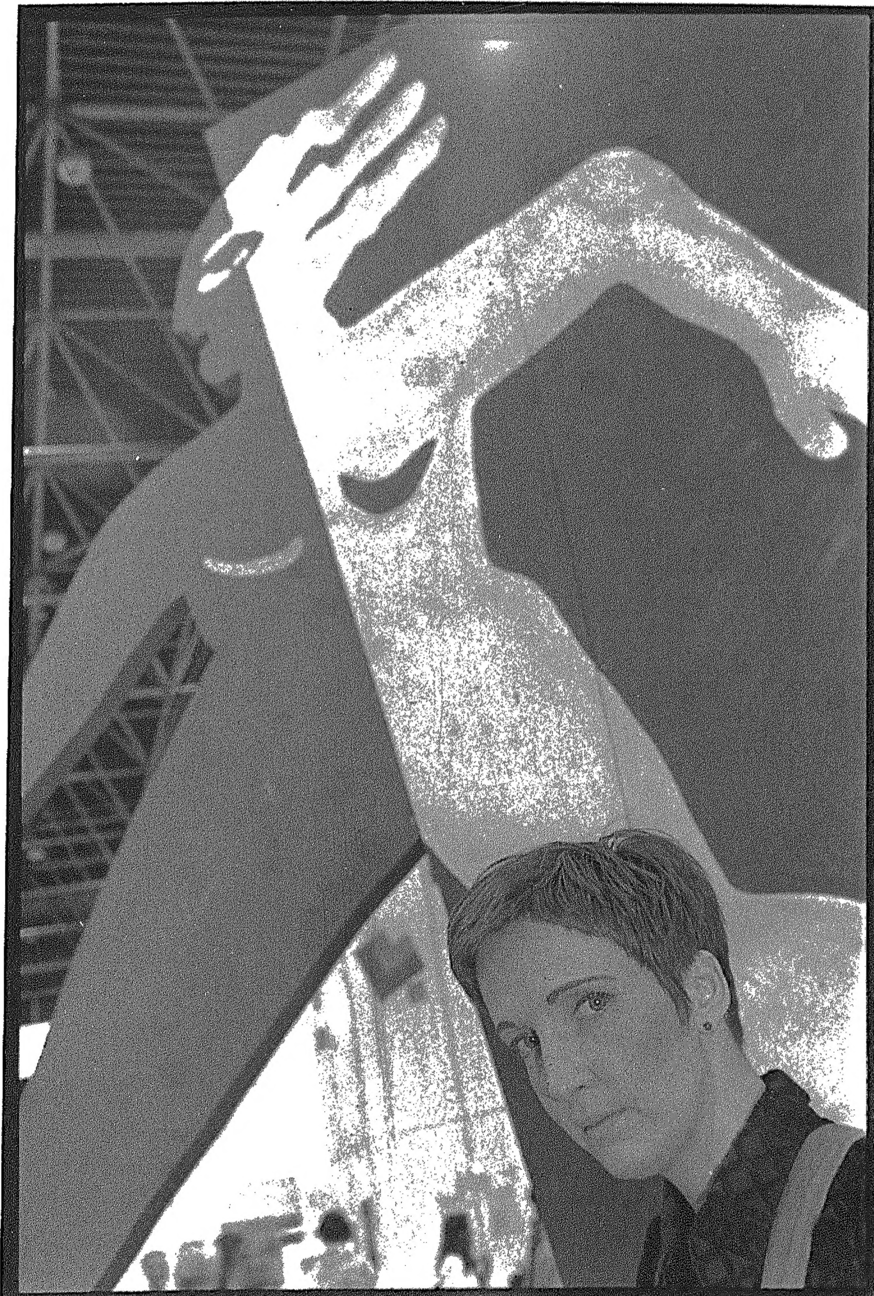
nism"), der im Konzept der Schwesternschaft ausgedrückt wird, die vom frühen Feminismus formuliert worden ist, hatte einen radikal subversiven Charakter. Weil er dennoch in aus dem Zusammenhang extrem herausgelöster Terminologie ausgedrückt wurde (ohne die enormen sozialen Unterschiede, die die weibliche Halb-Pyramide durchschneiden in Rechnung zu ziehen), hat er seine Kraft angesichts beharrlicher sozialer und kultureller Ungleichheiten zunehmend verloren. Da sie dennoch als ein Grundmythos weiterbestand, überlebte die Idee der Schwesternschaft als ein Anspruch auf eine gemeinsame Identität (transhistorisch und transkulturell), die alle Frauenn einschließen würde, egal welcher Klasse, ethnischer Gruppe oder Wissen... Ungleichheiten, die alle innerhalb dieser kollektiven Identität absorbiert und geschlichtet werden würden.

7. Indem ich von Gesellschaften ohne Herrschaft spreche, beziehe ich mich auf spezifische Gesellschaften die existieren oder existiert haben (z.B. jagende und sammelnde Stämme wie die Nuer, die Pygmäen und die Buschmänner). Dennoch gibt es keine Idee, eine ideale Gesellschaft vorzusschlagen, in der jene Werte der Freiheit und Gleichheit, übereinstimmend mit unserem anthropologischen Ausblick, gefunden werden können Wir müssen bestimmt vermeiden, unsere imaginären Strukturen auf jene anderer Gesellschaften zu projizieren und sie auf der Basis von Kriterien zu interpretieren, die ihnen fremd sind. Das Ziel ist eher die Beleuchtung jener Zeichen, die uns erlauben, kein absolutes Modell der Diversität sondern eine soziale und symbolische Vielförmigkeit zu hypothesieren, die die selbsterklärte Universalität von Herrschaft abweist.

8. Die Amerikanische Schriftstellerin Ursula Le Guin hat ein faszinierendes Modell der Androgynität in ihrer Arbeit The Left Hand of Darkness (Die linke Hand der Dunkelheit) entworfen, in der jedes Individuum im Laufe einer Lebenszeit zwischen einer weiblichen und männlichen Identität wechselt (unterschieden aber nicht gegensätzlich), durch die beide ein angestammter Humanitätssinn fließt.

9. Dies soll nicht implizieren, daß diese Emanzipation verdammt werden soll. Aber es ist nötig, diesen Prozeß in einen breiteren sozialen und kulturellen Kontext einzuschließen, was uns erlaubt, ihn umfassender zu verstehen und zu bewerten. Ebensowenig soll es nicht implizieren, das private Reich sei aus der hierarchischen Logik ausgebrochen sondern, daß seine Marginalität die Entfaltung eines Geschlechtsbewußtseins ("gender consciousness") und -verhaltens erlaubt hatte, das die folgende Zunahme der Kontrolle durch den Staat annulliert hat.





Fotos: Herby Sachs/Version

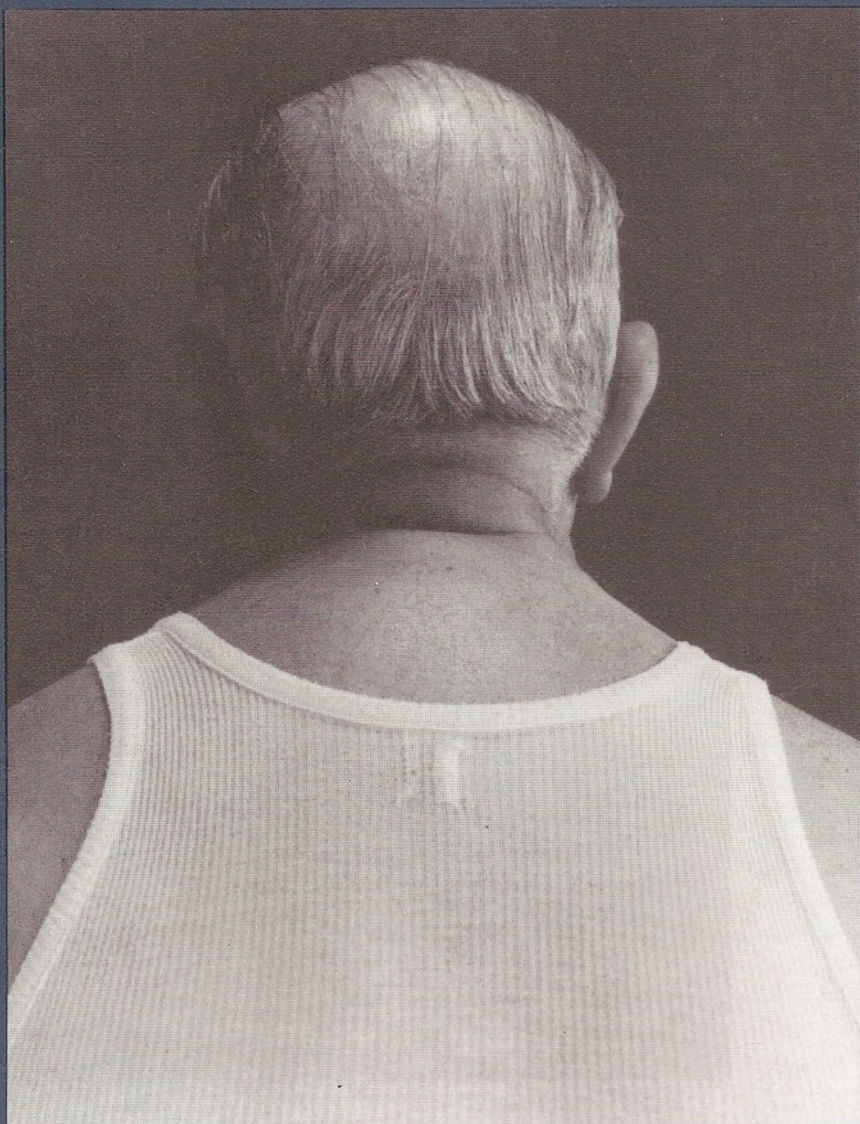


Photo Pere Formiguera.